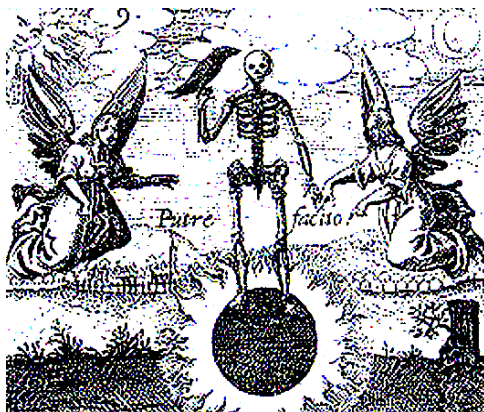


SPØKELSER VED HØYLYS DAG



Å forklare det uforklarlige

Hovedfagsoppgave i folkløristikk
av Lill Eilertsen

Våren 2005

Jeg vil rette så mang en slags takk til:

Mine informanter for inspirasjon og åndelig gjestfrihet, Ina Andreassen for inspirasjon og faglig tyn, Dag Haugli for korrekturlesing og skjebnesvangre forstyrrelser, Ingrid Marianne Eilertsen for moderlige formaninger, Inger-Tone Kleven for husvære (a room with a view) i en meget anstrengende periode, samt psykologifaglige litteraturtips, Jim-Inge Fredriksen for å ha gitt meg atskillige grunner til å være ydmyk overfor de fenomener vi ikke forstår med den fysiske årsakslov.

Hvad vinding er det i grunden endog rent praktisk talt at man ribber livet for al poesi, al skjønn mystik, al løgn? Hvad er sandhet, vet De det? Vi bevæger os jo frem bare gennem symboler, og disse symboler skifter vi efterhvert som vi skrider frem.

Fra ”Mysterier” av Knut Hamsun¹

Forsidebildet er hentet fra nettstedet http://www.alchemylab.com/art_gallery.htm

¹ Hamsun (1890/1954), s. 274

Innholdsfortegnelse:

Del 1 Innledning

Fryktelig inspirert s. 4-6

Problemstilling s. 6-9

Begreper til avklaring:

Folketro s. 9-12

Erfaringsanarki s. 12-17

Magisk tenkning s. 17-18

Del 3 Materiale og metode

Tolkning som metode, forståelse som mål s. 18-22

...som en annen Moe s. 22-24

Informantene og fortellingene deres s. 24-28

Som man spør får man svar s. 28-31

Del 4 Analyse

En gudsjammerlig kjedelig historie? s. 31-34

Den uforklarlige opplevelse; fortelling eller virkelighet? s. 34-43

Kollektiv og individuell tradisjon s. 43-47

Ambivalent virkelighetsforståelse s. 48-56

Trygghet og spenning s. 56-63

Erfaringsanarkiet åpenbarer seg s. 63-67

Støttefortellinger s. 67-74

Folketro som opposisjon s. 74-81

Oppgjør med et oppgjør s. 81-88

Konklusjon; credo quia absurdum s. 88-92

Litteraturliste s. 93-96

Sammendrag s. 97-98

Del 1 Innledning

Fryktelig inspirert

”Likesom vi i det ytre lever i en verden hvor til enhver tid et kontinent kan senke seg, polene forskyve seg, eller en pest bryte ut, slik lever vi i den indre i en verden hvor det til enhver tid kan oppstå noe lignende, riktignok bare i ideenes form, men ikke mindre farlig og upålitelig. Manglende tilpasning til denne indre verden er en like skjebnesvanger unnlattelse som uvitenhet og udyktighet i den ytre verden. Det er da bare en ytterst liten brøkdel av menneskeheten, som hovedsakelig lever på den tett befolkede halvøy av Asia mot Atlanterhavet, og kaller seg ”opplyste mennesker” - som på grunn av en mangelfull kontakt med naturen er kommet på den tanke at religion skulle være en slags eiendommelig psykisk forstyrrelse med upåviselig formål”²

C F Jung

Skillet mellom den indre og den ytre verden var for psykoanalytikeren Carl Friedrich Jung ikke alltid like bastant som man får inntrykk av i sitatet ovenfor, men på erfaringen av den indre verdens viktighet baserte han sine teorier om *det kollektive underbevisste*. Det kollektive underbevisste utgjorde ifølge ham ”et bredt fundament av nedarvet og almen, ubevisst, åndsdisposisjon”³; arketyper og drømmebilder representerende våre ubevisste behov. Det vestlige moderne menneske stod etter hans syn i fare for å miste viktige åndelige ressurser ved å tro, som hans lærer Sigmund Freud, at en sunn psyke best erverves om mennesket streber etter rasjonalitet i ethvert henseende. Tapet av åndeverdenen var i hans øyne ikke noe fremskritt, verken for individ eller samfunn, og han presenterte med sine teorier en gjenoppdagelse av den. I boken ”Jeg’et og det ubevisste” fra 1934 skriver han;

”Tanken om den psykiske ”tinglighet” er på ingen måte noen ny oppdagelse, men tvert i mot en av de tidligste og mest allment utbredte ”erobringer”: Det er overbevisningen om en konkret eksisterende *ånde verden*. Ånde verdenen var ganske visst aldri noen oppdagelse i likhet med å lage ild ved gnidning, men den var en erfaring eller bevisstgjørelse av en realitet som ikke i noe stod tilbake for den materielle verdens”⁴.

I likhet med Jung er jeg oppvokst på landet, hvor jeg som ham tilbrakte mye tid alene i et univers bestående av skog, fjell og vann, tusser, fabeldyr og skrømt⁵. Kanskje er det en romantisk klisje folklorister har særlig lett for å ty til; eventyr og naturkontakt som nøkkelen til en lykkelig tilværelse,

² Jung, (1966), s. 103

³ Jung, (1966), s. 34

⁴ Jung (1966), s. 79

men jeg ville ikke vært foruten den mytiske, beåndede verden jeg bærer i meg ved siden av den vitenskapelige skolelærte. Personlig engasjement er et godt utgangspunkt når man skal si noe om verden i en hermeneutisk sammenheng, og jeg har gjort intervjuer med personer som forteller om sine opplevelser med det de, mer eller mindre eksplisitt, forklarer som spøkelser. Enhver problematisering av et gitt fenomen baserer seg på subjektive perspektiver, som i sin tur røper hvor inspirasjonen til problematiseringen har kommet fra. Min inspirasjon til å undersøke fortellinger om spøkelser skriver seg fra personlig erfart frykt.

Det ukjente vekker uutgrunnelige stemninger i oss, og tvinger oss til å stille store spørsmål. Jeg står dermed i takknemlighetsgjeld til spøkelsene i mitt barndoms rike, til tross for at de har frarøvet meg mye nattero. Dødens gru fascinerte like mye som skremte meg, og dannet portal til metafysiske spekulasjoner. Sammen med mine lekekamerater grublet jeg over livet og døden og verden og væren, og spøkelser sto ofte i høysetet under slike seanser. Vi var ofte dypt fortvilet over de voksnes manglende engasjement og vilje til å forklare oss sammenhengene. Bestemors kristne univers stod dessuten i skarp kontrast til vår verden hvor hvileløse sjeler flakket omkring; spøkelsene kunne jo ikke godt være engler når de ofte virket både triste og farlige. Slik ble skrømtet stående som symbolet på Den Store Gåte, og etter hvert også inspirasjonskilde til mye kreativ virksomhet. Folkloristen Velle Espeland har skrevet boken ”Spøkelse”; en spøkelsenes kulturhistorie. Avslutningsvis i denne boken skriver han;

”Spøkelsene skaper ikke reell redsel hos de fleste mennesker i vår tid. I forhold til voldsmenn, terrorister, atombomben og gale makthavere, er spøkelsene ganske uskyldige. Men nettopp derfor gir spøkelseshistoriene barn og de yngste tenåringene muligheter til å nærme seg det farlige og håndtere skrekk uten noen virkelig risiko”⁶

Han presenterer slik et allment fryktbarometer hvor redsel graderes etter hvor *fysisk* truende det fryktede er, og antyder at det i dag kun er barn som tar spøkelser på alvor. Med referanse til Jung-sitatet ovenfor og informantsamtalene mine vil jeg hevde at så ikke er tilfelle. Spøkelser volder oss, slik jeg ser det, en annen *type* frykt enn frykten for konkrete farer. Om de befinner seg inni eller utenfor våre hoder er ikke viktig for hvordan eller hvor sterkt vi opplever dem som en reell trussel. Med sin forankring i døden knytter spøkelsene seg til eksistensielle spørsmål, og handler således om noe annet og mer enn uskyldig trening i frykthåndtering. Spøkelsene gjør min virkelighet mer kompleks og foruroligende, forunderlig og eventyrlig, og med innsamlingen av foreliggende materiale var hensikten å undersøke hvordan andre som forholder seg til selskapssyke døde tenker om saken. Mine informanternes spøkelser er ikke alle like nifse i sin fremferd, men de er alt annet enn

⁵ Jung (1961/1994), s. 21-35

⁶ Espeland (2002), s. 184

uproblematiske å forholde seg til for den som opplever dem. Å la seg skremme av fenomeners uforklarlighet kan ha en verdi i seg selv, både som underholdning og som vei til erkjennelse.

Problemstilling

Sett fra et historisk perspektiv er folketroens vesensregister enormt. I moderne tid derimot er det de færreste av disse skikkelsene som i noen utstrakt grad har status som eksisterende. Romvesener, åndedyr og ”medfødte hjelpere” later stort sett til å ha erstattet de tallrike vetter; demoner, drauger, huldre, troll, havfruer, haugebonder, hekser, dverger, nisser, elvekonger, sjøormer, kraker, rierå, basilisker, deildegaster, riser, alver og feer, som figurerte i fortidens bygder og byer. Forankret i dødens evige mysterium har likevel spøkelsene, i betydning ånder og gjengangere, overlevd konkurransen fra fancy skråøyde utenomjordiske. Det er ikke vanskelig å finne personer som på et eller annet tidspunkt har opplevd noe som kan settes i forbindelse med det hinsidige. Disse har til gjengjeld ofte et behov for å forklare seg, da det rådende vitenskapelige verdensbilde levner lite rom for mysterier som ikke lar seg forklare med den fysiske årsakslov. Det blir derfor nødvendig for fortelleren å fremstå som troverdig og tilregnelig. Nevnte folklorist Velle Espeland poengterer hvordan vår tids spøkelsers eneste fellestrekk, utover å være knyttet til døden, nettopp er at de bryter naturlover⁷. Ønsket om troverdighet fra fortellerens side må, hevder han, til dels forstås som et fortellerteknisk grep som følger av spøkelseshistoriens overordnede hensikt; å gi lytteren det gode grøss. I samtale med mine informanter ble det imidlertid tydelig at deres fortellinger baserer seg på umiddelbare opplevelser som i aller høyeste grad problematiserer deres virkelighetsforståelse. Fortellingene gir dermed ikke inntrykk av å bli fortalt for underholdningens skyld, i allefall ikke først og fremst.

Både folklorister og psykologer⁸ poengterer hvordan mennesket ordner sin virkelighet ved å fortelle den; som fortelling får livet kontinuitet og mening. Materialet mitt avslører at ikke alle av livets viderverdigheter er like lette å bli fortrolige med. Fortellingen om den overnaturlige hendelsen avviker i sitt uttrykk fra refleksjonen rundt den. Begge deler utgjør likevel måter å håndtere opplevelsen på, og sier noe om hvordan mennesket griper etter virkeligheten i en veksling mellom kreativitet og rasjonalitet. Informantfortellingene vitner om en *privat opplevelse*, riktignok med et kulturelt betinget rammeverk og et tolkningsresultat basert på intersubjektive prosesser, men likefullt med utgangspunkt i noe som i øyeblikket framstod som irrasjonelt og uforståelig. Det er mulig å se

⁷ Espeland (2002), s. 12, 168

⁸ Narrativ psykologi representeres av for eksempel av Dan P. McAdams (1996)

årsaken til det troverdighetsfokus informantene legger for dagen som todelt; de trenger å fremstå som fornuftige og tilregnelige

- 1) for at det inntrufne skal bli forstått som mer enn bare fantasi og hallusinasjon
- 2) for at fortellingen om det skal bli stemningsmessig effektfull

Dette innbyr til en problematisering av informantenes formidlingsmotiv.

'Memorater'; personlige fortellinger om overnaturlige opplevelser, har tradisjonelt blitt forstått som de sikreste vitnesbyrd på aktive trosforestillinger, blant annet av Lauri Honko som la seg i selen for å kunne skille mellom det han kalte henholdsvis kollektiv og individuell tradisjon⁹. At mine informanter presenterer opplevelsene sine som "uforklarlige" signaliserer imidlertid en ambivalens knyttet til fortellingenes virkelighetsrepresentasjon. De vet at fortellingen representerer et verdensbilde som står i opposisjon til det vitenskapelige som dominerer vårt moderne samfunn. Det er denne ambivalensen som Birgitte Rørbye mener ugyldiggjør troskriteriet for et materiales relevans i folketroforskningen. I artikkelen "Folketro som begreb og forskningsfelt" skriver hun:

"Folketroens fræmtredelsesformer kan være identiske for både den, der står tvivlende og den, der tror"¹⁰

Trosaspektet ved de utsagn og fortellinger folklorister tradisjonelt har identifisert som folketro har den senere tid blitt gjenstand for diskusjoner¹¹, med et påfølgende oppgjør med folketrobegrepets negasjonsfundament. Ann Helene Bolstad Skjelbred har skrevet en tekst hun har kalt "Troens grenser". Her hevder hun følgende:

"Religiøst sett har begrepet 'tro' et positivt innhold, idet det betyr 'religiøs visshet', altså noe man vet ut fra sin religiøse overbevisning. På den andre siden innebærer begrepet 'tro' det motsatte av viten. Går vi til det sammensatte begrepet folketro, har betydningen av 'tro' sterk tilknytning til det motsatte av viten"¹².

Anvendelsen av folketrobegrepet blir på bakgrunn av dette etisk problematisk i Skjelbreds øyne:

Når vi fortsatt bruker begrepet folketro om menneskers trosmessige virkelighetsforståelse, vitner det om mangel på bevisstgjøring omkring våre nedarvete begreper, og en lammelse omkring hvilke begreper vi skal bruke i stedet¹³.

Birgitte Rørbye velger å omgå problematikken med å fjerne troskriteriet for studier av folketro. Torunn Selberg later også til å synes at vektleggingen av tro har gjort studiet av folketro og folkelig

⁹ Honko (1964), s. 191-194

¹⁰ Rørbye (1978), s. 305

¹¹ Amundsen, Arne Bugge (1999), Eriksen, Anne (1993), Rørbye, Birgitte (1978), Selberg, Torunn (), Skjelbred, Ann Helene Bolstad (1995) og Stattin, Joccum (1991).

¹² Skjelbred (1995), s. 64

¹³ Skjelbred (1995), s. 63

religiøsitet problematisk, slik det fremgår av hennes foredrag om å ta overtro på alvor¹⁴. Folklorister av i dag forfekter et empirisk utgangspunkt for sin forskning og iaktar kun de sekundære uttrykk, fortellingene, for å identifisere folketro¹⁵. Folks egne erklæringer og refleksjoner rundt egne opplevelser settes slik til side. Men kan trosaspektet omgås? Kanskje er det kulturviternes trosforståelse som krever en problematisering.

I behandlingen av eget materiale vil jeg strekke meg utover den tradisjonelle kulturfaglige forståelsen av tro som en type *religiøs* erfaring eller praksis¹⁶. Folketrobegrepet kan slik knyttes an til et erfaringsrammeverk som mer eller mindre bevisst, mer eller mindre problematisk, løper parallelt med og delvis overlapper det rasjonelle, kognitive. Dette erfaringsrammeverket har ikke institusjonens ryddede struktur. Begrepet 'folketro' er i likhet med 'overtro' et negasjonsprodukt, benyttet av statlige (kirkelige og akademiske) instanser for å identifisere forestillinger som avviker fra deres egne. Med et negasjonsfundert begrep som verktøy blir det lett å la enhver ikke-institusjonalisert erfaringsformidling bli gjenstand for folkloristens oppmerksomhet. Er så enhver slik erfaringsformidling berettiget å kalles folketro? Hvordan må vi i såfall forstå et slikt begrep? Med utgangspunkt i personlige fortellinger om uforklarlige opplevelser vil jeg problematisere folketrobegrepet i lys av det erfaringsanarki jeg mener råder grunnen utenfor den institusjonaliserte virkelighet.

Premisser for avhandlingen:

1. Den personlige fortelling (memoratet) synliggjør hvordan kollektive forestillinger forvaltes (traderes og transformeres) på basis av individuelle opplevelser.
2. Uforklarlige opplevelser utgjør en del av mange menneskers erfaringsrammeverk.
3. Uforklarlige opplevelser tolkes i noen tilfeller, (konkret eller antydningssvis), som henvendelser fra spøkelser/avdøde mennesker.
4. Fortellingen om det inntrufne følger av subjektive og intersubjektive prosesser.
5. Irrasjonelle/overempiriske erfaringer har fra og med etableringen av kirkestaten offentlig blitt avvist som gyldig vei til erkjennelse, med mindre geistlige overhoder har anerkjent dem som mirakler/åpenbaringer, eller senere akademiske autoriteter som filosofiske eller estetiske innspill i den vitenskapelige debatt.

Mitt spørsmål blir:

Kan folketrobegrepet brukes for å undersøke fortellinger om "uforklarlige opplevelser", og i så fall hvordan?

¹⁴ Selberg (2000), s. 8

¹⁵ Rørbye (1978), s. 305

¹⁶ Eriksen og Stensvold (2002), s. 11

Begreper til avklaring

Underlige opplevelser og uforklarlige fenomener er vage og vanskelig kategoriserbare fortellinger som kan virke temmelig uhåndgripelige utenfor sin kontekst. Materialet har inspirert meg til å konstruere et eget begrep til bruk i analysen av den underlige opplevelse som folketro; *erfaringsanarki*. Først synes jeg imidlertid begrepet *folketro* i seg selv trenger en mer utfyllende presentasjon enn den det hittil har fått:

Folketro

På bakgrunn av sitt negasjonsfundament har folketrobegrepet tapt faglig terreng den senere tid. At begrepet er negasjonsfundert hersker det ingen tvil om. Den svenske folkloristen Jochum Stattin skriver under innledningen til artikkelsamlingen "Det farliga livet":

"I begreppet folktro ligger (...) en negativ värdering. Det förutsätter en officiell världsbild men också avvikelser från den"¹⁷.

"Hit reknades de uppfatningar som allmogen delade men som skilde sig såväl från den kyrkliga tron som den officiellt vetenskapliga världsbilden"¹⁸.

Leksikalske redegjørelser for fagtermers innhold har naturligvis begrenset verdi i en akademisk tekst, men Aschehoug og Gyldendals Store Norske Leksikon innleder i tråd med Stattins utsagn sin definisjon av folketro slik:

"(...) magiske og mytiske forestillinger og slutninger som ikke faller sammen med forestillingsverdenen i aksepterte religiøse samfunn, eller som faller utenfor etablert vitenskapelig erfaring (...)"¹⁹.

Folketro defineres altså først og fremst på bakgrunn av hva det *ikke* favner om. Folketrodefinisjonens første negasjonsfundament; "(...) forestillinger som ikke faller sammen med forestillingsverdenen i aksepterte religiøse samfunn", har vært gjenstand for et folkloristisk oppgjør med begrepets opphav i en kristen fagtradisjon. Torunn Selberg peker i foredragsteksten "Å ta overtro på alvor" på et opprinnelig skille i folketroforskningen mellom "sann religion og overtro"²⁰; ekte og uekte tro. Hun refererer til professor Arne Bugge Amundsens faghistoriske perspektiver hvor vi blir presentert for teologene som de tidligste folketroforskerne, med sitt begrep om overtro, og dets betydning som "pervertert eller misforstått teologi"²¹. Med dette hevder Selberg - noe tautologisk formulert - at

¹⁷ Stattin (1991), s 9

¹⁸ Stattin (1991), s 12

¹⁹ Aschehoug og Gyldendals store norske leksikon (1998)

²⁰ Selberg (2000), s. 1

²¹ Amundsen (1999), s. 13-49

”(...) ideen om overtro som avvik har vært så sterk at den har farget alle innfallsvinkler omkring studiet av en religiøsitet som kan ses som et ’avvik’ fra den ’rette tro’”²².

Når så folkloristene anerkjente overtroen som sitt forskningsfelt fikk den betegnelsen ’folketro’;

”et nøytralt begrep, ribbet for konnotasjoner av den art som fulgte med begrepet overtro”²³,

Det nye begrepet unngikk imidlertid ikke hovedproblematikken; nemlig trosaspektet. Selberg fotsetter:

”Tro som et kriterium i forståelsen av folketro har sin parallell i religionshistoriens oppfatning av religion som en sektor avgrenset av det hellige, en kategori som er like vanskelig å definere og avgrense som tro”²⁴.

For Selberg, som for nevnte Birgitte Rørbye, er altså ’tro’ for udefinerbart til å kunne fungere som folketroforskningens kriterium. Nils Lids definisjon av folketro fra 1935 viser derimot hvordan det tradisjonelt har vært antatt som en overkommelig oppgave å påvise folks ”egentlige tro”;

”Folketrui er dei nedervde magiske og mytiske fyrestellingar, slik som ein har dei i eigentlige truer, og slik som dei krystalliserer seg ut i folkeskikkar og folkesegner”²⁵.

Tro forstås i dag ikke som noe ”egentlig”, som kan pekes på og identifiseres med sikkerhet. Man har erkjent at tradisjoners form og uttrykk endrer seg hurtig, både gjennom den variasjon som naturlig oppstår underveis i traderingen, og i takt med kulturstrømninger kommunisert gjennom det moderne samfunns mange medier. Birgitte Rørbye understreker hvordan synkrone og diakrone dimensjoner problematiserer undersøkelsen av traderingsprosesser, og forvansker et eventuelt ønsket kontinuitetsfokus²⁶. Heller ikke for folkloristen Anne Eriksen og religionsforskeren Anne Stensvold, som sammen har forsket på helgendyrkelse i folkereligøs praksis, er tro noen empirisk størrelse. I boken ”Mariakult og helgenåpenbarelse” presenteres tro snarere som den *holdning* som kommer til uttrykk gjennom troendes samhandling med hellige ting²⁷.

En holdning er på sin side sjelden noe konstant; den er justerbar og situasjonsbetinget. Birgitte Rørbye poengterer følgende problematikk:

”Selv når vi opererer med den allerenkleste form for kommunikasjonsmønster, må vi (...) stadig vurdere holdningen hos den der handler, den handlingen er rettet imod, og forskjellige grupper af iagttagere og interessenter. Dette skaber uendelig mange kombinationsmuligheder af tro og ikke-tro, rationalitet og irrationalitet”²⁸.

²² Selberg (2000), s. 2

²³ Selberg (2000), s. 3

²⁴ Selberg (2000), s. 3

²⁵ Lid (1935), s. 1

²⁶ Rørbye (1978), s. 309

²⁷ Eriksen og Stensvold (2002), s.21

²⁸ Rørbye (1978), s. 307

Her berøres folketrodefinisjonens andre negasjonsfundament; "(...) forestillinger (...) som faller utenfor etablert vitenskapelig erfaring". Med referanse til den kanadiske folkloristen Dianne Goldstein og hennes kritikk av dikotomien mellom tro og rasjonell tenkning²⁹, antyder Torunn Selberg at 'tro' slik vurderes som underlegen fornuften, og folketro følgelig som synonymt med feil. Er dette nødvendigvis en gyldig slutning? Kan dikotomien devaluere virkelighetsbildet til en informant som selv benytter seg av den? Selberg bemerker jo hvordan kulturviternes 'de andre', i dag selv deltar i diskusjonen, både om overtro og om hva som er ekte og uekte religion³⁰. Et skille mellom ulike måter å orientere seg i verden på trenger derfor ikke implisere at den ene måten er den andre underlegen. Det blir til gjengjeld, som Selberg selv understreker, viktig for forskeren å feste oppmerksomheten på stemmen som til enhver tid dominerer begrep og studiefelt, hvem som trekker hvilke grenser og analyserer på bakgrunn av disse³¹.

Innledningsvis i 'Mariakult og helgendyrkelse' poengterer Anne Eriksen og Anne Stensvold at en begrepsbruk hvor religion defineres på (den religiøse) institusjonens premisser, gir 'folkelig religion' karakter av en restkategori som indikerer ulike grader av autenticitet for de to aspekter ved religiøsitet³². Til sammenligning er folketrobegrepets problem bortimot firedobbelt; forskeren må velge om han skal forstå folketro med utgangspunkt i forestillingen eller i fremtredelsesformen³³, samt om forestillingen er av religiøs karakter eller speiler fysiske aspekter ved tilværelsen. Inspirert av Olav Bøs begrep 'rasjonell folkemedisin' presenterer Rørbye begrepet 'rasjonell folketro', ment å skulle speile folkelige realforestillinger og andre forestillinger knyttet til den jordiske sfære³⁴. Helgendyrkelse er en utvetydig religiøst orientert *praksis*, mens fortellinger om spøkelser slett ikke trenger å speile tro på dem. Uten noen bestemt praksis å forholde seg til undersøker folketroforskeren aktualiseringen av en tradisjonell forestilling uavhengig av innstillingen til dens tradere.

Birgitte Rørbye formulerer et sett nødvendige og tilstrekkelige krav til kilder for studium av folketro;

"konkluderende vil jeg si, at det folkloristiske forskningsfelt til studiet af folketro, udgøres af aktualiseringsformer, der er led i en kollektiv traditionsproces, og at enhver aktualisering af en forestilling, der er led i en folkelig tradicionsproces, udgør en kilde til studiet af folketro"³⁵.

Men når er en aktualisering *ikke* ledd i en folkelig tradisjonsprosess? Skillet mellom massekultur og folkekultur er for eksempel et ullent et, og enhver fortelling om ethvert tema kan peke i retning av en

²⁹ Selberg (2000), s. 3

³⁰ Selberg (2000), s. 6

³¹ Selberg (2000), s. 8-9

³² Eriksen og Stensvold (2002), s. 28

³³ Rørbye (1978), s. 305

³⁴ Olav Bøs lansering av 'rasjonell' versus 'irrasjonell' folkemedisin, samt myten om at 'arbeidet adler' er eksempler Rørbye bruker for å vise hvordan folketro ikke dreier seg om 'supranormale' fenomener alene. Hun snakker i den forbindelse om 'rasjonell folketro', Rørbye (1978), s. 312

kollektivt fundert forestilling. "Uforklarlige opplevelser" kan kanskje i seg selv ses som en kollektiv tradisjonsprosess, men hvilke forestillinger er det de fremmer? Og igjen; hva skal man legge i begrepet 'forestilling' om 'tro' ikke er en faktor å regne med?

Med utgangspunkt i eget innsamlet materiale vil jeg spørre hvorvidt omgåelsen av trosaspektet bare blir en taktisk unngåelse av en problematikk som befinner seg på et teoretisk, epistemologisk plan. Med fokus på de sekundære uttrykk alene, gjøres nettopp fortellingen om en opplevelse synonym med tolkningen av det inntrufne. Men kanskje forteller de sekundære uttrykk bare halve historien. Ann Helene Skjelbred skriver i artikkelen "Folklorens betydning":

"Gjennom folklorens allehånde former kan vi uttrykke hele vårt følelsesregister og alle våre forskjellige holdninger"³⁶.

Dette må nødvendigvis også berøre den sfære folkloristen kaller folketro. Torunn Selberg hevder at studiet av folketro dreier seg om å trekke det selvsagte og hverdagslige fram i lyset³⁷. For henne blir folketroen et perspektiv mer enn et studium av en bestemt samling produkter. For betraktning av den intrikate veksling mellom magisk og fysisk virkelighetsforståelse som foregår på individnivå vil jeg undersøke om folketro kan tjene på å bli forstått - nettopp som et perspektiv; et *erfaringsanarkistisk* sådant.

Erfaringsanarki

Analytisk tenkning representerer på godt og vondt en tradisjon for å nærme seg verden på en kritisk undersøkende og avslørende måte. Skillet mellom fantasi og virkelighet, ønsker og realitet, er elementært for den som skal kunne kalle seg forsker; ikke all erfaring kan brukes som referanse når man skal si noe om verden innenfor den akademiske tradisjon. Man skiller mellom Mythos og Logos. Betegnende for de intersubjektive prosesser vi lar definere som folketro derimot, er at ingen erfaring er for absurd til å videreformidles. Det betyr likevel ikke at det kun er akademikere som er utstyrt med kritisk sans. Torunn Selberg skriver i artikkelen "Folkloristikk; fortellinger om folkekulturen" at det som tradisjonelt har vært lest som irrasjonelle og kuriøse uttrykk for folkekultur må forstås i sin rette sammenheng, og som et aspekt av et folkelig verdensbilde og verdisystem³⁸. Samtidig hevder hun at folklorens uoffisielle verdensbilde i vår tid ikke kan sies å karakterisere *bestemte* sosiale grupper³⁹.

³⁵ Rørbye (1978), s. 307

³⁶ Skjelbred (1991), s. 5

³⁷ Selberg (1995), s 139

³⁸ Selberg (1995), s 135

³⁹ Selberg (1995), s 136

I nevnte tverrfaglige undersøkelse "Maria-kult og helgendyrkelse" påpeker Anne Eriksen og Anne Stensvold at dogmatisk og normbasert religionsutøvelse forutsetter en hierarkisk struktur. De søker derfor å unngå en begrepsbruk som gjør at tro og religiøsitet defineres på *religiøse* institusjoners premisser⁴⁰. Hva de likevel ikke kan unngå, er selv å definere de samme begreper på sin egen institusjons premisser. Selv om kulturforskeren med sin gjennomarbeidede forskningsetikk ønsker å ta høyde for de mange potensielle måter å forstå verden på, kan han eller hun ikke forlate sin egen tradisjons base; vitenskapen. Den som tillater seg å definere andres adferd markerer med nødvendighet sin posisjon. Til gjengjeld er det mulig å signalisere en ydmyk grunnholdning, nettopp som Eriksen og Stensvold, når de innledningsvis i verket erklærer følgende:

"Denne boken er en vitenskapelig fortelling om moderne katolsk tro og praksis som skriver seg inn i den vitenskapelige tradisjonen vi tilhører"⁴¹.

Ved å kalle sitt arbeid "fortelling", posisjonerer de seg som forskere på nivå med andre tradisjonsbærere, og foregriper angrep av den typen vitenskapsfilosofen Paul Feyerabend retter mot den vitenskapelige institusjon. Feyerabend hevder at debatten mellom fornuft og myte opphørte uten noen seierherre, og kritiserer politiske såvel som epistemologiske konsekvenser av en akademisk holdning som krever monopol på sannheten. I boken "Against Method" påpekes svakheter ved metodetro forskning⁴², hvorpå det epistemologiske anarki forfektes:

"If we want to understand nature, if we want to master our physical surroundings, then we must use *all* ideas, *all* methods, and not just a small selection of them. The assertion, however, that there is no knowledge outside science – *extra scientiam nulla salus* – is nothing but another and most convenient fairy-tale"⁴³.

I det senere verk "A Farewell to Reason" argumenterer han gjennom en rekke teser for at vitenskapen, som en av mange tradisjoner, selv er tjent med å være lydhør for de mange stemmer som rommes i samfunnets kulturelle mangfold:

"(...) there exists no scientific argument against using or even reviving non-scientific views that have been tested and found wanting, but there do exist (plausible, but never conclusive) arguments in favour of a plurality of ideas, unscientific nonsense and refuted bits of scientific knowledge included"⁴⁴

Det som later til å provosere Feyerabend er at alternative verdensanskuelser fordømmes av de som på et teoretisk plan og i fellesskap har ryddet det fenomenologiske kaos vår verden er, det være seg statlige eller religiøse institusjoner. Dette mener han truer den frie tenkning, og i tese nr 2 forfekter

⁴⁰ Eriksen og Stensvold (2002), s. 28-30

⁴¹ Eriksen og Stensvold (2002), s. 22

⁴² Feyerabend (1975), kap. 15

⁴³ Feyerabend (1975), s. 306

⁴⁴ Feyerabend (1987) s. 36

han nødvendigheten av å jamstille alle tradisjoner i et demokratisk samfunn på det teoretiske plan, men også politisk gjennom like rettigheter⁴⁵.

Feyerabend er imidlertid filosof, ikke folklorist. Han behandler først og fremst epistemologiske problemer knyttet til de harde vitenskaper, som fysikk og matematikk. Han nøyer seg ikke, som den tidlige Thomas Kuhn, med å kritisere vitenskapens paradigmatisk struktur⁴⁶, men utfordrer også kravet Karl Popper stiller til vitenskapelige teorier om falsifiserbarhet. Dette kravet mener han river grunnen under vitenskapens egne premisser, siden de hviler på en metodologisk struktur som er ekskluderende og selvbekreftende. Han skriver:

"It is not difficult to produce the standards of rationality defended by the Popperian school.

These standards are standards of *criticism*: rational discussion consists in the attempt to criticize, and not in the attempt to prove or to make probable. Every step that protects a view from criticism, that makes it safe or 'well-founded', is a step away from rationality. Every step that makes it more vulnerable is welcome. In addition, it is recommended to abandon ideas which have been found wanting and it is forbidden to retain them in the face of strong and successful criticism unless one can present suitable counter-arguments. Develop your ideas so that they can be criticized; attack them relentlessly; do not try to protect them, but exhibit their weak spots; eliminate them as soon as such weak spots have become manifest – these are some of the rules put forth by or critical rationalists"⁴⁷

for så å spørre:

"1. Is it desirable to live in accordance with the rules of a critical rationalism? 2. Is it possible to have both a science as we know it and these rules?"⁴⁸

Han svarer også selv:

⁴⁵ Feyerabend (1987), s. 39: "Societies dedicated to freedom and democracy should be structured in a way that gives all traditions equal access to federal funds, educational institutions, basic decisions. Science is to be treated as one tradition among many, not as a standard for judging what is and what is not, what can and what cannot be accepted"

⁴⁶ (...) En sentral betydning av 'paradigme' er et konkret eksempel på forskning som deles av og oppfattes som mønstergyldig av alle innenfor et forskningsfellesskap. Paradigmet inneholder generelle regler for god vitenskap som styrer forskningen selv om de ikke er gjort eksplisitte. Det utgjør den konvensjonelle basisen for vurderingen av data, begrenser mulige teoretiske valg, og er vanligvis ikke selv gjenstand for undersøkelse. Paradigmet bestemmer hva som er såkalt *normalvitenskap*. I en normalvitenskapelig periode arbeider forskere innenfor et paradigme uten å stille spørsmål ved det, og forskningen består i å utdype det perspektivet på naturen som paradigmet stiller opp. Etter en tid vil det imidlertid oppdages stadig flere anomalier, dvs. resultater som ikke er forenlige med paradigmet. Paradigmet rammes av en krise. Man forsøker så å finne et nytt paradigme, som kan løse anomaliene, og dette paradigmeskiftet har karakteren av en *vitenskapelig revolusjon*. Mange vitenskapsmenn vil allikevel holde fast på det gamle paradigmet, og det oppstår en strid mellom det gamle og det nye paradigmet. Denne striden lar seg ikke løse ved å stille paradigmene opp ved siden av hverandre og sammenligne dem punkt for punkt, for det ville være uenighet om hvilke fenomener som det er relevant å forklare, og hvilke forklaringer som er akseptable. Paradigmene er inkommensurable, og det finnes ikke noe nøytralt sammenligningsgrunnlag for det. Kuhn sammenligner derfor aksepten av nytt paradigme med en religiøs omvendelse, for det kan aldri gis tvingende rasjonelle grunner for det", Aschegoug og Gyldendals store norske leksikon (1998) om Thomas Samuel Kuhn.

⁴⁷ Feyerabend (1975), s. 172

“As far as I am concerned, the first question is far more important than the second. True, science and other increasingly depressing and narrowminded institutions play an important part in our culture, and they occupy the center of interest for many philosophers (most philosophers are opportunists). Thus the ideas of the Popperian school were obtained by generalizing solutions for methodological and epistemological problems. Critical rationalism arose from the attempt to solve Hume’s problem and to understand Einsteinian revolution, and it was then extended to politics and even to the conduct of one’s private life. (Habermas and others therefore seem to be justified in calling Popper a positivist)”⁴⁹.

Jeg skal ikke gå i dybden av Feyerabends argumentasjon, da mitt poeng ikke er å støtte hans forsett om å vinke farvel til fornuften. Hans perspektiver har snarere inspirert meg til å skape begrepet ’erfaringsanarki’ som et mulig støtteperspektiv i undersøkelser av kulturelle uttrykk klassifisert som folketro. Det er ment å skulle synliggjøre folketrobegrepets negasjonsfundament og tar høyde for en forståelse av folketro som hviler på vitenskapens premisser, men som forhåpentligvis allikevel kan romme også informantenes egen forståelse av sine opplevelser. Anarkiet Feyerabend etterlyser lar seg kanskje ikke institusjonalisere. Det kan likevel virke aktivt i møtet mellom forsker og den virkelighet han søker å forstå.

Metodologien som Feyerabend mener hemmer forskningen, handler, nettopp som Eriksen og Stensvold indikerer, om tradisjon; forskningstradisjon. Tradisjon kan, som de hevder i forbindelse med kirken som institusjon, gi et skinn av kontinuitet og fasthet hvor det egentlig foregår forandring; tradisjon kan ses som

“en forklaringsmåte som skjuler historiske endringsprosesser”⁵⁰.

Feyerabends poeng er at dette nødvendigvis må gjelde også for de tradisjoner akademia forvalter. Kontinuiteten metodene gir inntrykk av, er ifølge ham mye av et illusjonsverk;

“Thus science is much closer to myth than a scientific philosophy is prepared to admit”⁵¹.

Men man kan snu problematikken; kanskje tradisjon er selve forutsetningen for forandring, for utvikling, og dermed også for muligheten av å si noe om verden overhodet. I kunstdebatten vektlegger Gadamer Aritstoteles syn på imitatio (imitasjon) som en forutsetning for innovatio (nyskaping), motsatt modernismens estetikk hvor tradisjonsbruddet og opposisjonen settes i høysetet. Med frykten for gjentakelse har kunsten drept sine tradisjoner og ført seg selv inn i en

⁴⁸ Feyerabend (1975), s. 174

⁴⁹ Feyerabend (1975), s. 175

⁵⁰ Eriksen og Stensvold (2002), s. 26

⁵¹ Feyerabend (1975), s. 15, for en inngående lesning; kapittel 18, s. 295

handlingslammende krise. En levende tradisjon defineres som kjent verken av brudd eller gjentakelse, men av tematisk og formal variasjon innenfor visse uttrykksrammer.

Folkloristen vet at variasjonen skyldes traderingsmaterialets bevegelser instanser og individer imellom. Det er på individnivå endringene skjer. Mens institusjonene forsøker å rydde verden gjennom omhyggelig bearbeidede mønster og metoder, besørger erfaringsanarkiet på individnivå inspirerende motstand med å aktualisere de ulike tradisjoners forestillinger spontant og situasjonelt. Ved å bevare illusjonen om fasthet gir tradisjonene innovasjonen de beste forutsetninger; det vitenskapelige fremskritt er kanskje ikke mulig uten forskningstradisjonen; altså metodene. Når så Feyerabend presenterer seg som anarkist, og hevder at vitenskapelige fremskritt skyldes enkeltindivders talent, og anstrengelser snarere enn de anvendte metodene⁵², risikerer han i mine øyne å argumentere mot seg selv. Erfaringsanarkiet må med nødvendighet befinne seg utenfor institusjonene; i bevegelsen mellom dem; i variasjonen og endringene.

De uttrykk vi identifiserer som folketro kan ikke leses som et sammenhengende verdensbilde, eller verdisystem, men snarere som en av flere ”skjulte virkeligheter” som Torunn Selberg hevder det er folkloristens oppgave å beskrive⁵³. De skjulte virkeligheter tilbyr et mangfold av forklaringer på de problematiserbare fenomener verden rommer, og forvalter fysiske så vel som metafysiske aspekter ved tilværelsen, bare uten vitenskapens strenge krav til hva som kan regnes som gyldige erfaringer. Inspirasjon til forklaring på underlige opplevelser later til å kunne hentes fra et hvilket som helst område. Mens nissen ifølge tidligere tiders folkeminneforskere stort sett holdt seg i fjøset, huldra på setra og draugen ved naust og båt, foreligger det ikke noe klart system for *hva* som oppleves *når*, i vårt moderne samfunn. Mine informanter ser spøkelser ved høylys dag. Om folketrobegrepet anvendes med referanse til det erfaringsanarki virkeligheten består av for noen og en hver av oss, kan det bli en ydmyk innfallsvinkel til uttrykk som avviker fra institusjonaliserte verdensbilder, uten å måtte skjule sin funksjon som akademisk, analytisk verktøy.

Velle Espeland poengterer at folketroen ved å mangle autoriserende teologi preges av inkonsekvens og stadig tilpasses ulike funksjoner og forklaringer⁵⁴. Den fornuftsutfordrende virkelighetstilnærming Feyerabend etterlyser innenfor de akademiske disipliner er en realitet i enkeltindividers hverdagshistorier. Folketroen besørger et erfaringsanarki; et *eventualitetenes og mulighetenes rike*, tilgjengelig for mennesket, blant annet i situasjoner hvor forståelse eller kontroll over verden ikke kan eller ønskes å fås alene med de tolkningsredskap institusjonene har brakt til veie. Det er der

⁵² ”The invention of theories depends on our talents and other fortuitous circumstances such as a satisfactory sexlife”, Feyerabend (1975), s. 174

⁵³ Selberg, Torunn (), s. 138

⁵⁴ Espeland (2002), s. 111

rasjonelle forklaringer kommer til kort at begrepene overtro og overnaturlig blir naturlig å bruke”, skriver redaktørene i innledningen til artikkelsamlingen *Hinsides*⁵⁵. Den sindige distanse Logos utstyrrer forskeren med i hans offisielle univers representert med omhyggelig bearbeidede tekster, frarøves ham idet han entrer den private sfære hvor situasjoner, relasjoner og emosjoner rokker ham med sin umiddelbarhet.

Magisk tenkning

Religionsforskningen skiller tradisjonelt mellom en religiøs praksis hvor mennesket i ydmykhet henvender seg til en allmektig Gud med et fromt håp om å bli bønnhørt, og en hvor mennesket selv bemektiger seg de skjebnestyrende krefter. Det blir viktig for meg å understreke hvordan bønn likevel er beslektet med besvergelse i det at begge deler er uttrykk for en magisk virkelighetsforståelse hvor skjulte årsaksforbindelser åpenbares. Magisk virkelighetsforståelse må i dag først og fremst stå i motsetning til vitenskapens, og ikke til kristendommens verdensbilde. Besvergelses og blodstopningsformler er kraftkost fra den førmoderne tid, bevart skriftlig både i rettsdokumenter og i de såkalte svartebøkene⁵⁶. Men å spå i kaffegrut, holde tomlene og unngå å trække på kumløkk eller banke i bord ved benevnelse av noe uhyggelig kan også ses som uttrykk for magisk tenkning.

Ved hjelp av psykologiske perspektiver er det mulig å forstå fenomenet ”magisk tenkning” som uttrykk for en tilbøyelighet som ikke først og fremst som kulturelt konstituert; det ligger gjerne i menneskets natur å ønske å knytte det gode til seg gjennom bruk av og assosiasjonering med positivt ladede uttrykk eller symboler. Det er dette folkloristen forstår som likhetsmagi. Motsatt ønskes avstand til det som oppleves negativt eller ubehagelig, og idet man vegrer seg for å knytte til seg uhumskheter tabubelegges ord og handlinger som kan representere dem. Denne hangen til likhetsmagisk tenkning som ethvert menneske bærer i seg mer eller mindre ubevisst er for eksempel det som får reklamen til å virke, til tross for at vi rent rasjonelt betrakter informasjonen som salgstriks⁵⁷. Den snikende tanke; ”hva om akkurat dette virker litt likevel” er ikke til å parere med fornuften.

⁵⁵ Grongstad, Siv Bente, Ole Marius Hylland, Arnfinn Pettersen (1999), s. 7

⁵⁶ For en utdyping, se Espeland (1974), s. 7-9

⁵⁷ Rørbye (1978), s. 310

Del 2. Materiale og metode

Tolking som metode, forståelse som mål

“We are the other people. We are the other people
We are the other people. You’re the other people too
Found a way to get to you”

Frank Zappa⁵⁸

Innenfor de ulike vitenskapelige disipliner, da særlig filosofien, finnes mange og lange tradisjoner for sannhets- og virkelighetsproblematisering. Veien til erkjennelse har vist seg forskjellig innenfor de ulike fagdisipliner. Hermeneutikkens første og kanskje fremste talsmann, filosofen Hans-Georg Gadamer, forfektet nødvendigheten av å erstatte naturvitenskapelig inspirerte, objektivitetstro *kvantitative* metoder med tolkning og *kvalitativ* forståelse for de humanistiske fagdisipliner⁵⁹. Forståelse gjennom tolkning forutsetter blant annet at forskeren tar høyde for sitt tolkningsgrunnlag; sin erfaringsbakgrunn. Med sine røtter i romantikkens kulturhistorieskrivning og dens tidlige objektivitetskritikk, er folkeminneforskningen et naturlig hermeneutisk fundert fag. Det er dermed en selvfølge for meg at jeg ikke står på nøytral grunn og registrerer objektive fakta i møte med informantene og fortellingene deres. Konsekvensen av denne erkjennelsen gir seg utslag både i måten jeg har samlet mitt materiale på, og i min analytiske tilnærming til det.

Innsamlingsmetoden dreide seg mye om strategi; hvordan bringe frem et interessant og brukbart materiale om spøkelser? Siden det ikke var fortellingene alene jeg var ute etter, men også informantenes tanker om sine opplevelser, ble det straks klart at feltarbeid var veien å gå. Av erfaring fra feltarbeidskurset jeg tok i forkant visste jeg at det er vanskelig, både etisk og praktisk, å finne en god balanse mellom fortrolighet og nysgjerrighet i spørsmålene man stiller, og ikke minst tonen man stiller dem i. Det å få til innsiktsbringende intervjuer handler kanskje vel så mye om talent fra intervjuerens side, som om konkrete metodiske grep. Det blir ikke mindre viktig av den grunn å gjøre seg opp en mening om hvordan man best oppnår de resultatene man ønsker seg før man går ut i felten. Å tro seg for god for subjektiv styring som forsker, og da særlig kulturforsker, er å lure seg

⁵⁸ Zappa, Frank (1968)

⁵⁹ Gadamer (1974)

selv. Den finske folkloristen Maria Vasenkari skriver i artikkelen "A Dialogical Notion of Field Research":

"It is usually the researcher (rarely the informant) who promotes the interactional encounter, and it is promoted primarily for research purposes. The promoter must motivate being in the encounter and participation in the research to the other counterpart. Manipulation, persuasion, directing and explaining are always present in varying degrees"⁶⁰.

Dermed må metode på et plan handle om tydeliggjøring av forskerens hensikt, som i sin tur nødvendigvis må variere med oppgaven han setter seg. Tolkningsbasert forskning kan derfor per definisjon ikke være programmatisk, noe som på godt og vondt preger den kvalitative metode⁶¹. Dilemmaet blir at forskeren, i dette tilfelle meg selv, søker forståelse, og dermed en type nærhet til sine informanter, mens bevissthet om hva som skjer underveis i prosessen motsatt forutsetter evnen til å se sitt prosjekt i perspektiv; om å holde en type distanse. Den klassiske problemstilling for feltarbeideren meldte seg; hvordan skulle jeg klare å bevare min profesjonalitet som forsker samtidig som jeg viste mitt personlige engasjement som samtalepartner. Annerledes spurt; hvor personlig er det forsvarlig å være for en intervjuer, og hvor skremt blir informanter av akademiske begreper og fordommer? Som kommende kapittel viser ble dette dilemmaet aktualisert allerede under letingen etter potensielle informanter.

Etnologen Terje Planke har behandlet en del av problematikken i en artikkel han har kalt "Feltarbeid og redselen for nærhet". Artikkelenes hovedmisjon er, som det fremgår av tittelen, å refse kulturforskere, da særlig representantene for det han refererer til som "den svenske kulturanalysen"⁶², for deres redsel for nærhet i feltarbeidsstudier. Planke nøyer seg ikke med å kritisere de enkelte distanseringsteknikker presentert i forskningen, men vil selve distanseringsbehovet til livs;

"Ved å påpeke distanseringsideologiens basis, og ved å vise til et alternativt kultursyn har jeg etablert et forsvar for en *retningsbestemt perspektivforfølgning*. Poenget er ikke å ta informantens perspektiv som sitt eget, men å *forfølge*, forstå og beherske den andres valg i ulike *posisjoneringsaktiviteter* og *handlingssituasjoner*. Jeg mener ikke at enhver form for nærhet er bra; og jeg mener heller ikke at det er direkte farlig med distanse; problemet kommer når man går aktivt ut for å søke den, eller proklamerer at analysen er avhengig av distanse"⁶³.

For Planke er det ikke innlysende at vi som forskere skal kjempe mot å bli "hjemmeblinde" eller å "go native" som det også heter. Hans grunnholdning er at vi alltid står på utsiden; at vi er dømt til å

⁶⁰ Vasenkari, Maria (1999), s 57

⁶¹ Alver (1990/1996), s. 156

⁶² Alver, Bente, Karl-Olov Arnstberg, Billy Ehn, Lena Gerholm, Barbro Klein, Orvar Löfgren, m.fl.

⁶³ Planke, Terje 1999, s 50

starte opp ved siden av det vi studerer⁶⁴. Nærhet er følgelig ikke noe vi i utgangspunktet har, slik han hevder de øvrige kulturforskere belager seg på⁶⁵. Slik innrømmer Planke at distanse er noe man ikke kommer utenom i felten, men han vegrer seg for å godta det som en premiss for kulturfaglige analysemetoder. Selv opplevde jeg både forut for og etter endt feltarbeid, at jeg trengte perspektiver for å kunne bevisstgjøre meg prosessene. Jeg var ute etter informantenes egne tanker omkring opplevelsene sine, og skjønnte at jeg trengte nærhet, i betydningen trygghet, for å få informantenes fortrolighet. Dette følte jeg ikke at jeg ville få til om jeg skjulte meg selv bak en formell intervjuerfasade. Samtidig ønsket jeg heller ikke å fordekke mine akademiske interesser. Jeg bestemte meg for å være så tydelig jeg greide på begge punkter. Terje Planke ønsker seg imidlertid en situasjon hvor han som forsker i minst mulig grad intervensjonerer de prosesser han skal observere. Når han som en konsekvens av dette ønske lar to uavhengige materialer tale mot hverandre, gjennom to problemstillinger, for slik å få nedtonet egne fordommer⁶⁶, står han i fare for å undervurdere, og ikke minst fordunkle, sin rolle i felten. Hva hans ”retningsbestemte perspektivforfølgning” i praksis innebærer gir ikke seg selv når det er informantens perspektiv, og ikke samspillet forsker og informant imellom, som skal forfølges. Jeg var som sagt selv ute etter informantenes uhildede perspektiver, men skjønnte i feltsituasjonen snart i hvilken grad mine akademiske hensikter og ideer, ja, min blotte tilstedeværelse som person, var med på å forme det materiale jeg skulle undersøke. Først ble jeg en smule redd for å miste oversikten over hvor mine perspektiver sluttet og informantenes tok over, men slo meg etter hvert til ro med Maria Vasenkaris inngående redegjørelse for hvordan en ønsket nøytralitet i rollen som forsker fungerer mot sin hensikt i de fag hvor tolkning utgjør store deler av analysen. Når Terje Planke ser det som en fordel å få ”nedtonet” sine fordommer risikerer han å utydeliggjøre prosessen han er medvirkende i. Dette blir et paradoks når den samme Planke snakker om viktigheten av en

”omkringliggende diskusjon av tolkningsakten, utvalgskriteriene og slutningsprosedyrene”⁶⁷.

Diskusjonen er ikke mulig om forskeren søker å nøytraliserer sitt ståsted. Vår etnolog frykter at distanseringsfokuset skal gjøre det umulig å skille ut hva som ligger nær observasjonene og hva som er forskerens distanserte analyser⁶⁸, og holder blikkretningen utover i håp om at han med å fokusere vekk fra seg selv skal erverve den beste innsikt:

⁶⁴ Planke (1999), s. 46

⁶⁵ Planke (1999), s. 43

⁶⁶ Planke (1999), s. 57

⁶⁷ Planke (1999), s. 52

⁶⁸ Planke (1999), s. 51

”Den farlige nærheten er nærheten til meg selv og min forutforståelse, og den kan ikke minskes ved å søke distanse til noe som helst. Derimot kan den bli ubetydelig hvis jeg oppnår nærhet til den andres forståelse, gjennom innlevelse og engasjement”⁶⁹.

I stedet for å presentere sine fordommer; for seg selv, sine informanter og sine fagfeller, slik at det blir mulig å følge prosessen som utspiller seg mellom forsker og informanter, velger altså Planke å utstyre sitt prosjekt med doble problemstillinger og feltmaterialer for slik å unngå dialog. Resultatet blir nettopp hva han selv ønsker å unngå; et observasjonsbasert og i aller høyeste grad distansert tolkningsprosjekt. Dette skjer fordi Planke omgår den sentrale tese i hermeneutisk epistemologi, slik Maria Vasenkari presenterer den;

”the intersubjective character of knowlegde”⁷⁰.

Vasenkari har anvendt Hans G. Gadamer's tanker om intersubjektivitet, slik de kommer til uttrykk i hans hovedverk ”Warheit und Methode”⁷¹, til å utarbeide en konsis redegjørelse for hva hun anser som feltarbeidets teoretiske fundament. Terje Planke presenterer en metode, men ingen epistemologi. Samtidig som han etterlyser en sterkere debatt rundt etnologiske feltarbeidsmetoder, later teori for ham å være noe man befatter seg med utenom, fortrinnsvis i etterkant av selve det empiriske arbeidet:

”Våre teoretiske bestrebelser vil kun ha en snever, forskningshistorisk interesse og blir en viktig nøkkel for å kontekstualisere empirien”⁷².

Maria Vasenkari hevder tvert i mot at metodene man anvender må hvile på en forutgående teoretisk oppfatning av hvordan man best erverver seg kunnskap om emnet som skal undersøkes. Hun presenterer tre grunnleggende nivåer for all forskning; et epistemologisk, et metodologisk og til slutt selve anvendelsen av metodene⁷³. At dette i første omgang blir den nødvendige rekkefølgen også under tolkningsfundert fagarbeid som feltstudier, blir tydelig når hun demonstrerer hvordan de intersubjektive prosesser fungerer i praksis. Først og fremst må feltarbeidets hovedredskap; dialogen og dens kvaliteter, tas høyde for. Det gjøres ved at man spør hvordan forståelse fremmes i kommunikasjon. Forskeren som aktivt subjekt i forskningsprosessen er, nettopp slik jeg erfarte det, uløselig knyttet til produksjonen av data, hevder Vasenkari⁷⁴.

Forskeren bringer uvilkårlig med seg holdninger, ideer og sjargonger som kommer til uttrykk i spørsmålene han stiller:

⁶⁹ Planke (1999), s. 56

⁷⁰ Vasenkari (1999), s. 52

⁷¹ Gadamer (1974)

⁷² Planke (1999), s. 58

⁷³ Vasenkari (1999), s. 52

⁷⁴ Vasenkari (1999), s. 51

“His assumptions and expectations direct the research emphatically, at least at the beginning. The researcher tests familiar potential meanings and explanation and has also assumptions concerning the result of the research. Preunderstanding is constituted of these presuppositions, assumptions and expectations”⁷⁵.

For Vasenkari er det, motsatt av hva Terje Planke forfekter, nettopp fordommer som muliggjør kommunikasjon og forståelse, ikke bare ved tale om tusenårige tekster (som Gadamer beskjeftiget seg med), men også for kulturforskeren ute i felten. Hun skriver:

“Gadamer claims the concept of prejudice to be understood as a necessary element in the struggle for knowledge, which must be made explicit and brought to the fore. (...) A true awareness of one's situatedness requires awareness of the prejudices that stake the path to knowledge and understanding”⁷⁶.

Dette slo jeg meg altså til ro med underveis i mine undersøkelser; fordommer er ikke farlige, verken for informantene, deres fortrolighet, eller prosessen som hele, om man bare tar høyde for dem. Som forsker bør man ikke tro seg i stand til å fremme informantens upåvirkede perspektiv, men heller satse på den type nærhet som fremmes i møtet mellom *to* perspektiver; informantens og forskerens. En viss distanserende effekt følger nødvendigvis av forskerens institusjonaliserte og kritiske måte å nærme seg verden på, men uten tro på ethvert menneskes iboende evne og vilje til selvstendig og kritisk refleksjon vil kulturforskningen preges av den dobbelte arroganse bare overdrevent hensyn kan signalisere. Selv har jeg forsøkt å unngå denne fellen, med å ta høyde for og dermed også godta, at jeg som samtalepartner er med på å prege materialet, og for at mine informaners evne til å yte en stakkels representant for vitenskapen tilstrekkelig horisontutvidende motstand. Det fikk jeg nemlig, om ikke bitterlig, så i alle fall grundig nok erfare at de var. Dette vil bli tydeliggjort i de kommende metodekapitler, så vel som i analysen av materialet. Det skulle ellers bare mangle; hermeneutikkens dypsindige viten har vært kjent for folk flest, lenge før Gadamers tid, i det enkle ordtak; ”på seg selv kjenner man andre”.

. . . som en annen Moe

Nord-Norge har tradisjonelt vist seg særlig motstandsdyktig hva kulturelle maktovergrep angår⁷⁷. Det er lett å tenke seg at folkløren arter seg særlig mangfoldig i en landsdel hvor avstanden til øvrigheten er stor og den kulturelle sfære sammensatt. Med en oppfatning av folketro som et åndens

⁷⁵ Vasenkari (1999), s. 56

⁷⁶ Vasenkari (1999), s. 55

fristed hvor den virkelighet vi omgir oss med kan tolkes alternativt til de forklaringer som gis av samfunnets mer prestisjetunge institusjoner, og en visshet om at den nordnorske kultur ofte omtales nettopp som et fristed, for ånd såvel som for legeme, ble det fristende å søke seg mot de hjemlige trakter når materialet skulle samles. Nå har jeg i grunnen ikke dårligere erfaring med spøkelsesbetroelser fra mennesker sørpå, men rent metodisk valgte jeg fordelene som følger med å forske på et miljø og en kultur jeg kjenner fra innsiden. Jeg reiste dermed til Kvaløy utenfor Tromsø i midten av august 2002 for å gjøre intervjuer med mennesker som har råket borti skrømt. Jeg hadde satt meg fore å farte omkring på måfå, med snipptasken over skulderen og romantisk nyfikenhet på alt folkelig som drivkraft. Jeg ville haike for å komme meg frem, og overnatte der det hørte seg. I det store og det hele ønsket jeg en eventyrlig ramme om mitt feltarbeid. Haikingen var dertil nok et bevisst metodisk grep.

Av erfaring vet jeg at det å haike setter en i en nokså besynderlig posisjon; man befinner seg på tomannshånd med et totalt fremmed menneske og skal fylle et langt tidsrom med snakk. Nettopp fordi man er fremmede for hverandre, og med størst sannsynlighet vil fortsette å være det, finner man fort en slags fortrolighet, og man utveksler betroelser på ulike felt. Overnaturlige opplevelser har vært et gjennomgangstema i slike sammenhenger. Derfor hadde jeg altså tenkt å samle hoveddelen av mitt materiale susende gjennom Nord-Norges spektakulære polarlandskap i fremmede biler. Desverre lot ikke dette seg gjennomføre like greit i praksis som i teorien. En av mine første informanter var for så vidt en sambygding som jeg haiket med for noen år tilbake, og som da fortalte om sitt møte med et spøkelse. Jeg tok kontakt med ham straks jeg ankom de nordlige breddegrader, og intervjuet ble et av mine beste. Følgelig fikk jeg forventningene til haikeprosjektet skrudd opp på et uforholdsmessig høyt nivå. Planen skulle dessverre vise seg å bli et feilgrep, for selv om den ønskede nærhet med potensielle informanter var mer eller mindre garantert, viste det seg vanskeligere å finne et naturlig tidspunkt å introdusere mitt prosjekt på enn jeg hadde regnet med. Om jeg ventet for lenge med å røpe min forskningshensikt fikk jeg følelsen av å bli oppfattet som en lurendreier ved først å pense praten inn på et bestemt tema for deretter å be sjåføren stille som informant. Omvendt; om jeg startet med å presentere mitt hovedfagsprosjekt, uansett hvor uhøytidelig, lot min universitetstilknytning til å virke avskrekkende på de potensielle informanter, når temaet var spøkelser. I de tilfeller hvor snakkevilligheten likevel var til stede forsvant den raskt om jeg antydte et ønske om å ta samtalen opp på bånd. Det var også tilfeller hvor turene ble for korte, og tiden dermed for knapp til noe intervju. Kanskje var jeg uheldig, kanskje ikke utholdende nok, eller kanskje var jeg ganske enkelt for lite taktisk i mine fremstøt under haikingen, men

⁷⁷ Nordnorsk kulturhistorie, bind 1.

resultatene lot vente på seg, og jeg bestemte meg for å skifte strategi. Derfor er det kun to av intervjuene som stammer fra haiketurer.

Informantene og fortellingene deres

Mitt materiale består av enkeltintervjuer med ni personer; tre damer og seks menn, med ulike alder og bakgrunn. En kvinnelig lektor i femtiårene, forteller om elektriske artikler som skrur seg av og på, om dødsvarsler og nålys⁷⁸, men modererer spekulasjonene med rasjonelle forklaringsalternativer. En kunstinteressert mann i sekstiårene som kombinerer gårdsbruk og lokalpolitikk har vært i tale med en avdød onkel, samt uroet tidligere tiders dyrekjære gårdseiere ved å være sen til fjøsstellet. En personalansvarlig boreriggarbeider i femtiårene bærer på et barndomsminne om en kvinne sittende drapert i underlige gevanter på en stein ute i en elv. En hjemmeværende småbarnsmor i tredveårene har en hjelpeånd som dukker opp når hun har det vanskelig. En tredveårig urmaker (min forhenværende husband) og en ukebladredaksjonsmedarbeider på samme alder har deltatt i spiritistiske seanser hvor deres verdensbilde ble rokket en smule. En uføretrygdet ekspeditrise på femti (min mor) refererer til en rekke begivenheter av mystisk art, deriblant hva Espeland kaller auditive gespenster; ett tungpustet og ett lett plystrende. En selvstendig næringsdrivende herre ser en skikkelse gå i oppløsning rett foran øynene på seg under en fisketur. En mørkeredd videregåendelev frykter å ha møtt sin avdøde stebestemor, og en kvinnelig omsorgsarbeider i femtiårene finner trøst og støtte i sin avdøde husband. Opplevelsene er vanskelige å presentere som isolerte fortellinger fordi de underveis i samtalen bindes sammen av spørsmål, kommentarer og henvisninger til andre fortellinger som henspeiler på "det uforklarlige". Siden enkelte av mine informanter ønsker å være anonyme benevner jeg dem ved intervjunummer med sitater fra båndopptaket, og ellers med fiktive navn. Alle egennavn i intervjutekstene er anonymiserte, med unntak av stedsnavn.

Det å finne personer som hevder å ha opplevd spøkelser var i det hele tatt noe av en bragd, og som nevnt vanskeligere i rollen som akademiker enn som privatperson. Jeg fant mine informanter blant slekt og venner, venners venner (den såkalte snøballmetoden), og tilfeldige bekjentskaper. 'Spøkelse' lot dertil å være et ord som ikke umiddelbart var anvendbart på opplevelsene for hver enkelt av informantene. Det ble derfor viktig under rekrutteringen å presentere tematikken på en nyansert måte som ikke skremte bort potensielle informanter. Jeg ønsket ikke å samle den typen standardiserte fortellinger om gjenferd som på vårt fag gjerne klassifiseres som sagn, men var tvert imot ute etter

alle mulige tolkninger av den uforklarlige hendelse som visitt fra det hinsidige. For dette krevdes en åpen innfallsvinkel. Jeg lot memoratet og dets naturlige invitasjon til fortrolighet gjennom samtale bli hovedredskapet under innsamlingen, og spøkelse bli mer av et stikkord for samtalen enn en påkrevd eksplisitering av det inntruffne. Selv lot informantene gjerne fortellingen presenteres som en underlig opplevelse. Velle Espeland forklarer i boken "Spøkelse!" at ordet er synonymt med *gjenganger*, *dødning*, *ånd* og lignende, og brukes i forbindelse med noe som gir seg til kjenne etter døden⁷⁹. At problemet ikke først og fremst er uenighet om hva spøkelser *er* viser disse intervju-utdragene (mine spørsmål står i kursiv, informantene betegnes med intervjunummer):

L: "(...) når æ ringte dæ no så sa æ jo at..e..æ va ute ætte spøkelseshistorie, men (...)..definere du det som spøkelsa..?"

Nr. 1: "Ja. Det..det gjør æ. Det e jo per definisjon spøkelse; en som e død", (350-375).

Nr. 5: "(...) Men at æ trur på spøkelsa, åja, det gjør æ nok, og at han e et spøkelse i den førstajnn at han e en som har levd, men som e død, og som fær rujnt å vise sæ og styre, det trur æ nok", (650-675).

Nr. 7: "Og det va ei dama også som omkom oppmed det vatnet der (50-75)

(...) Nei, æ veit ikkje, men det e hvertfajll derfor man førbijnn det at folk går igjen, da e det ofte det at..at dem vijl ha rettferd, ejller de vijl bi begravd, ejller..ja, nåkka så har skjedd". (100-125).

Nr. 10: "Ja, det e vel det DU e ute etter, sant – spøkelsa? (...) Folk så har vært menneska?", (375-400).

Under innsamlingen av materialet virket det imidlertid som om 'spøkelse' ble oppfattet som et litt barnslig begrep, gjerne assosiert med det klassiske, men egentlig sjeldne⁸⁰ lakenspøkelset med sorte hull til øyne. Dertil bød det for flere på vanskeligheter at spøkelser var forbundet med noe nifst, og dermed kolliderte med opplevelser preget av andre stemninger:

L: "(...) hadde dokker..va dokker sånn som snakka om spøkelsa og..?"

Nr. 2: "Som onga, ikkje sajt, og du hørte om spøkelsa på kirkegården, og..flagring med laken og ajlt sånn der der; ajltså det hadde vi jo.

L: "(...)..ja det e vel gjort ujnnersøkelsa i USA..(...)..antallet på folk som svare "ja" på at dem trur på spøkelsa e bare økanes...(avbrytes)".

⁷⁸ "Nåe er et halvglemt ord som betydde lik eller dauding. Det brukes nå bare i sammensetninger: *nåbleik* betyr bleik som et lik, *nålys* er et svakt, blålig lys som varsler dødsfall", Espeland (2002), s. 16

⁷⁹ Espeland (2002), s. 15

Nr. 2: "Ja, ka e spøkelsa?"

L: "Neida, det e jo det..Du tolke ikkje dejnn opplevelsen din som et spøkelse direkte?"

Nr.2: "Neieh..det gjør æ overhod..eh. Æ vetkje ka æ ska..æ tolke det som en uførklarlig hendelse. Så det ekje nokka æ..förrbijnn det ikkje med nokka nifst, men det e klart at det e..det jo en slags..e..ka æ ska si förrnokka. Det e så mange ting som e..skjer rundt oss, men det e det æ sir; vi..nånting sajnse vi jo og oppleve og..sätte ord og bokstav på, men andre ting, det må vi bare akseptere at det e bare sånn det e (...)", (250-275).

Jeg blir pågående under samtalen med informant nr 4, min mor;

L: "Ja, ka du meine at det e? Og ka du meine at et spøkelse e, og ka du meine at dettan e?"

Nr. 4: "Ja, når du snakke om spøkelsa, så..så tenke æ på nokka som e nifst. Men det her, det finnes ikkje nifst. Det som e her. (...) Asså det ekje nokka spøkelse, det e...æ kajlle det förr..æ veit ikkje ka æ ska kajlle det förr..æ kajlle det ikkje förr spøkelsa; æ nekte å kajlle det förr spøkelse", (150-175).

Min femte informant, småbarnsmoren, er ikke like tydelig på hva hun i første omgang skal definere det hun har opplevd som, og ender på en selvkonstruert variant:

Nr. 5: "Næmmen det e det som e så vanskelig; når kajlle det ængla, når kajlle det beskyttelsesængla eller beskytter, eller, sajnt – æ vet ikkje ka æ kajn kajlle det förr. Majnn mijn, sir æ (200-225)

Den sjette informanten, en tørrvittig, kvinnelig videregåendelector, er såpass forsiktig i presentasjonen av opplevelsene sine at jeg blir fristet til å stille ledende spørsmål, som pareres med en moderasjon:

LE: "(...) Men, men – æ hojldte på å si – du stijlle dæ jo ikkje avvisanes til at..atte..til det her med spøkelsa og.."

Nr. 6: "Nei, det gjør æ jo ikkje. Asså sånn – spøkelsa, ejller ka du kajlle det förr", (125-150).

Selv om informantenes fortellinger med nødvendighet må vurderes med en type distanse, risikerer man om denne blir for stor, å se informantutsagn som uttrykk for kulturell fremmedhet representerende virkelighetsperspektiver av et annet, mindre nøkternt slag enn sitt eget. Ergo er det ingen selvfølge at forskeren, som Terje Planke hevdet, i enhver sammenheng står utenfor situasjonen

⁸⁰ Espeland (2002), s. 12

han befinner seg i. Hvilke referanserammer som er felles, og hvilke som er forskjellige for forsker og informant er nettopp noe av kulturforskningens metodologiske oppgave å finne ut av. Planke mener redselen for "hjemmeblindhet" skyldes en forståelse av kultur som noe helhetlig, hvor *han* mener den er "fordelt"⁸¹. At kultur fungerer på individnivå og er kontekstavhengig⁸² har vel de fleste av dagens kulturvitere akseptert, uten at dette får stå i veien for gjenkjennelse av felles referanserammer når disse faktisk dukker opp. Terje Planke ønsker at nærhet skal gi kulturelle overraskelser⁸³, men overraskelsen må også kunne bestå i avsløringer av *likheter* i informantens og forskerens verdensbilde. Dette illustreres for eksempel i mitt møte med informant nr 5, som mener det dukker opp en hjelper når hun har det vanskelig. Jeg tolker umiddelbart hennes fortelling inn i et fatalistisk, nyreligiøst og ukebladforvaltet virkelighetsperspektiv, men blir fort klar over at jeg snakker med en dame som kritisk og selvstendig definerer sine livsverdier og idealer:

LE: "Nei? Så dekje...(.) før dæ edikje en sånn Margit Sandemo-hjælper some...(.)..e tildelt dæ fra oven, eller..du spekulere ikkje nå i det..?"

Nr. 5: "Nei, æ gjør ikkje det. Ajsså – æ e veldi selvstendig og har ajlltid vært det. Æ...(.) har heller ingen tru på nåkka Gud, æ har meldt mæ ut av Statskirka og e vældi..Hehe."

LE:" Jaha? Okei".

Nr. 5: "...og..e..æ har bestajndi ment ate..du e dejn du e, og det e ingen andre ejnn dæ sjøl du kajn værken førhojld dæ tell ejller skylde på; asså, du skakke skylde på Gud vess det går galt. Og du ska ikke be om styrke fra nå ajnna ejnn dæ sjøl, før du e..det e der du kajn hejnte styrke fra. Det blir feil, førsempel vess du klare nåkka bra, førr at du virkelig har jobba mot det, så syns æ det bli feil å si at; "Ja, det va Gud som hjalp mæ". Når det faktisk e dæ sjøl; æ syns det bi..feil. Æ syns ikke det bli riktig. Så æ e veldi antikristen..(ler)

(...) Så ængla og ajlt det her, så blir æ litt sånn her – nei. Nei. Og så længe man ikke vet nåkka ordentlig – man ikke får nå svar, at ikke han [hjelperen] står der og sir; "Gunn æ e din ængel" eller "Æ e din hjælper", så syns ikkje æ at æ kajn. Men at han e der førr mæ og støtte mæ – ja det gjør han. Han e der og gir mæ en..om ikkje ajnna som trøst. Ikkje sajt? Når æ har det tungt og e deppa, så vet æ det at det e nån der og klappe mæ på ryggen. Men æ har aldri hænvejndt mæ te han førr at; "no har æ det tungt, no må du hjelpe mæ" .. (225-250)

⁸¹ Planke (1999), s. 55

⁸² Planke (1999), s 50

⁸³ Planke (1999), s. 56-57.

I flere omganger avslører jeg gjennom spørsmålene jeg stiller, egne fordommer; forestillinger om hvordan det inntrufne vil bli forklart av informantene. Ved å blottstille disse fordommene i spørsmålene mine gis informanten, i tråd med Vasenkari syn på fordommer som dialogens betingelser, sjansen til å korrigere min forutforståelse av denne. Jeg opplevde at informantene ikke tolket fordommene mine som angrep, men som oppriktige spørsmål. Kanskje gikk dette særlig lett fordi jeg i utgangspunktet hadde tilkjennegitt egne opplevelser av merkelig art.

Som man spør får man svar

Maria Vasenkari anser folkoristens første oppgave å være:

"recognizing certain speech conventions, that is, understanding what the people are saying".⁸⁴

Om man sammenstiller denne påstanden med Anne Eriksen og Anne Stensvolds presisering av forskerens viktige oppgave;

"å oversette det språk man finner i felten til kulturfagets"⁸⁵,

kan man undres om ikke fordelene ved å undersøke et tema og en kultur man har personlig kjennskap til kan være vel så store som ulempene når det dreier seg om kulturfaglige prosjekter. Ved å velge meg et tema jeg har leflet med også som privatperson gjennom utallige samtaler med kjente og ukjente, anså jeg de nevnte oppgaver som relativt enkelt overkommelige. Jeg valgte i samme ånd en kulturelt og geografisk hjemlig arena for innsamling av materiale. Min tanke var at jeg ved å kjenne sjargongen og tankemønsteret som knytter seg til en virkelighetsoppfatning som inkluderer gjenferd, (i den grad det ville vise seg at jeg virkelig gjorde det, og i den grad det var slike virkelighetsoppfatninger jeg hadde å gjøre med), økte forutsetningene for å kunne si noe om dens beskaffenhet. Dessuten ville både teksten og selve undersøkelsen nødvendigvis preges av engasjement, tenkte jeg videre.

Som det framgår av foregående kapittel overvurderte jeg nok mitt kjennskap til det antatte virkelighetsperspektiv, og til de språklige konvensjoner knyttet til det. Dertil kom at jeg i utgangspunktet ikke var meg dialogens forhandlingskonstituerte rammeverk, som Vasenkari utdyper, tilstrekkelig bevisst:

"As a speech event, the interview is negotiative by nature. All factor pertaining to it, be they, for example, the topic, questions, answers, silences, interruptions, roles, interactional aims, beginnings and endings, are negotiated during the encounter. This negotiation may be explicit but often it consists of silent constant monitoring of each other's behaviour for both verbal and non-verbal clues as to

⁸⁴ Vasenkari (1999), s. 51

⁸⁵ Eriksen og Stensvold (2002), s. 21

what is going on and what the meaning of it be. This negotiation makes the interview an interactional event”⁸⁶.

Forhandlingsaspektet ble imidlertid tydeligere etterhvert som intervjuene kom i gang og samtalene utspant seg. Det er naturligvis først i selve samtalesituasjonen, som er unik for hver gang og dessuten foranderlig underveis, at tonen mellom informant og intervjuer etableres. Ludvig Wittgenstein, forrige århundres store språkfilosof, poengterte hvordan ords betydning er langt fra fikserte, at *måten* de brukes på i de ulike *språkspill* som oppstår mennesker, tekster og institusjoner i mellom har overlegen betydning for deres innhold⁸⁷. At samtalepartnere forstår ordene på samme måte er derfor ikke gitt. Språkspillet utvikler seg gradvis, og de involverte må være innstilt på å forstå hverandre før de kan beherske det med en viss grad av selvfølgelighet. Så langt kommer man sjelden under et enkeltintervju. For Vasenkari er dialogen heller ikke for noen ukomplisert prosess å regne, og langt fra uforpliktende å bruke som del av et materiale;

“I think reductions of dialogue to conversation and a particular characteristic of interviews often have to do with the uneasiness of the omnipresent question of power relations in the field encounter brings about”⁸⁸.

Betingelsene for den jevnbyrdighet som skal etterstrebes i Gadammers ideelle dialog er sjelden til stede, og manipulasjon, overtalelse, styring og forklaring vil alltid være til stede i en situasjon som tross alt er arrangert av en av samtalepartene, med bestemte hensikter om undersøkelse av utvalgte aspekter ved et tema⁸⁹. Det er altså umulig å komme utenom denne problematikken, og som tidligere antydnet bedre å tydeliggjøre enn dempe sine hensikter og forestillinger ute i felten. Men hvordan gjør man dette, og hvilke av sine hensikter skal man være tydeligst på?

Jeg var i utgangspunktet, og som tidligere nevnt, ute etter informantenes egne perspektiver på sine opplevelser og antok slik at en skeptisk akademisk holdning ville kunne hemme utfoldelsen i refleksjonene deres. Dette var en av grunnene til at jeg valgte å presentere meg, i tillegg til som universitetsstudent, som en som selv har opplevd ”uforklarlige” ting. Som ungdom og i tidlig voksen alder hadde jeg enkelte opplevelser jeg privat liker å tolke som ”spøkelser”, da rasjonelle og psykologiske forklaringer, slik jeg opplever det, bare gagner et stykke på vei. Jeg gikk likevel i liten grad i detalj om opplevelsene og tolkningen av dem i møte med informantene, av redsel for å farge deres egne fortellinger og tolkninger. At jeg først og fremst var ute i et akademisk ærend la jeg heller ikke skjul på. For den som jobber med et levende folkloristisk materiale oppleves uansett det å ha en

⁸⁶ Vasenkari (1999), s 68

⁸⁷ Wittgenstein (1958)

⁸⁸ Vasenkari (1999), s 58

⁸⁹ Vasenkari (1999), s 57

agnostisk innstilling i felten gjerne som nødvendig for å kunne gjøre godt feltarbeid⁹⁰. Det er viktig, så langt det er mulig, å møte informantene uten føringer på temaet til undersøkelse, verken skeptiske eller andre. Men på den andre siden føltes det uredelig å holde tilbake personlige erfaringer med den typen opplevelser jeg ønsket å undersøke, da disse enten jeg ønsket det eller ikke måtte utgjøre en av mine innfallsvinkler og dermed også prege kommunikasjonen mellom meg og informantene. Agnostisisme vil, om man drar konsekvensen av Vasenkaris resonnementer, alltid forbli en holdning på et teoretisk plan. I samtale om konkrete opplevelser vil dette perspektivet måtte vike for andre, preget nettopp av opplevelsens umiddelbare appell til følelser og stemninger.

På individnivå er det mulig å undersøke, på den ene siden hvordan erfaringer påvirkes av kollektivt befestede sannheter, og på den andre hvordan individuelle erfaringer i sin tur påvirker og former de kulturuttrykk forskeren identifiserer som forestillinger. Sistnevnte perspektiv er hovedmotivasjonen bak problemstillingen jeg har formulert. Det var mitt ønske å se folketro som del av menneskers privatsfære, for slik å komme nærmest mulig de kreative drivkreftene i traderingsprosessene. I bakhodet hadde jeg spørsmål som jeg blant annet ønsket skulle røpe hvilke faktorer som virket inn på måten de forklarte og forholdt seg til sine opplevelser på:

- Hvorfor forklarer du opplevelsen som ”et spøkelse”?
- Hvorfor spøker han/hun/de?
- Når første gang/hvor mange ganger opplevd?
- Skremmer eller trøster opplevelsen?
- Gjør opplevelsen døden mer eller mindre urovekkende å tenke på?
- Kjenner du andre som opplever/har opplevd slikt? Familien?
- Leser du mye om paranormale fenomener?

Spørsmålene ble imidlertid sjelden formulert så tydelig som i listen ovenfor. For det første ønsket jeg som tidligere nevnt samtaler, ikke styrte intervjuer, for slik å gi informantene muligheten til selv å bestemme presentasjonen av opplevelsene sine. Bente Gulveig Alver skriver i epilogen til sin egen bok ”Creating the source through folkloristic fieldwork” liknende at ulike situasjoner og mennesker krever ulike spørsmål selv om temaet til undersøkelse er det samme⁹¹. Som samtalepartner til forskjell fra intervjuer kunne jeg dessuten benytte private holdninger til tematikken som faller utenfor eller utfordrer akademisk tradisjon. For det andre opplevde jeg, som nevnt, raskt at informantene utfordret mine forestillinger om denne typen erfaringsformidling. Motstanden tar jeg

⁹⁰ Rieti (1991), s. 13

som et godt tegn, siden det viser at det ikke er så enkelt å skape seg et materiale som passer de teoretiske forestillingene man går inn i et prosjekt med.

Opprinnelig vurderte jeg å bruke mine egne opplevelser mer aktivt under intervjuene, men anså det for å være et alt for omfattende og risikabelt prosjekt. Hvorvidt det er forsvarlig og hensiktsmessig å bringe egne historier på bane i en akademisk tekst kan selvfølgelig diskuteres på flere plan. Man skal ha betydelige grunner for å gjøre det, siden de potensielle misforståelsene er mange. Jeg ønsker for eksempel ikke å bli forstått dithen at jeg forsøker å argumentere for spøkelsenes eksistens i vitenskapelig forstand, så jeg valgte å styre unna mine egne opplevelser, stort sett. Faren ved å velge et tema man har et personlig forhold til er at det er vanskeligere å være seg bevisst de grep man bruker underveis, slik at man mer eller mindre konstruerer de resultatene man ønsker seg. Man merker at man deler holdninger og tanker med informantene, men drar kanskje parallellene for langt. Her gjelder det likevel å ikke undervurdere dialogens forhandlingsfundament, og informantenes evne til å parere styrende spørsmål. I feltsituasjonen er kanskje dette den distansen som trengs. Profesjonalitet ligger i mine øyne ikke i å etterstrebe nøytralitet under selve møtet med informanten, men i å stole på at enhver oppriktig samtaleform om et gitt tema gir innsyn i samtalepartenes respektive holdninger og tanker. Som man spør får man svar, heter det, og det er nettopp det som gjelder for kulturforskeren som selv har skapt sitt materiale; å se svarene i lys av spørsmålene. Kun slik er det mulig, i den grad det *er* mulig, å skille mellom informantens og intervjuerens perspektiv. For Vasenkari er materialet og resultatet av undersøkelsen noe som skapes vel så mye av forsker som av informant. Denne erkjennelsen er kanskje særlig viktig når man jobber med et begrep som folketro, som i utgangspunktet definerer andre menneskers virkelighet.

Del 3 Analyse

En gudsjammerlig kjedelig historie?

”Ein folklorist vil utan vidare klassifisere spøkelseshistorier som vandrehistorier eller segner” skriver folkloristen Velle Espeland i artikkelen ”Spøkelse og spøkelseshistorier” fra 1999⁹², siden de gjør krav på å bli tatt på alvor. Presentert som en personlig opplevelse vil spøkelseshistorien av folkloristen forstås som et memorat. Selv om Velle Espeland i klassisk folkloristisk ånd hevder at

⁹¹ Alver (1990/1996), s. 156

⁹² Espeland (1999), s 162-163

fortellinger om selvopplevde møter med det overnaturlige vitner om en aktiv folketro⁹³, later han likevel til å gå ut fra at dagens spøkelseshistorier *først og fremst* har funksjon som underholdning:

”Spøkelseshistorier er formelt sett typiske sagn, men når de, i motsetning til en rekke andre overnaturlige sagntyper, lever frodig den dag i dag, er det først og fremst fordi de er skrekkehistorier. Gyset – ilingen langs ryggen – er målsetningen, ikke å formidle virkelighet”⁹⁴

At en og samme fortelling gjerne betones forskjellig for å imøtegå ulike publikum og formidlingssituasjoner⁹⁵, og memorater forekommer i flere formale varianter⁹⁶ indikerer at også den personlige fortelling preges av diktning. I arbeidet med spøkelsesfortellinger berører Velle Espeland problematikken rundt hvorvidt personlige fortellinger virkelig formidler folketro, eller snarere er uttrykk for individuell fortellerkunst, men siden han først og fremst er opptatt av spøkelser som dramatiserende element i gode historier synes han at ”fortellingen om den rare opplevelse” oftest er ”gudsjammerlig kjedelig å høre på”⁹⁷. Vurdert som selvstendig uttrykk for fortellerkunst er jeg tilbøyelig til å være enig med ham, men den uforklarlige opplevelse er ikke ment å skulle stå alene som fortelling, noe Espeland selv antyder idet han karakteriserer memoratet som episk uforløst:

”Mens sagnet har en klar logisk rød tråd, er memoratene vanligvis rotete i strukturen. Memoratet trenger ikke engang ha et poeng. Fortellingen om en rar opplevelse ender gjerne med et spørsmålsteget. Sagnet har derimot alltid et poeng, det overnaturlige har en misjon, et oppdrag det skal fullføre. Opplevelsesfortellingene er derimot ofte preget av spørsmål. Meningen er ikke klar og fortellingen er episk uforløst”.⁹⁸

Memoratet skiller seg slik fra sagnets rettlinjede struktur med blindmotiver og personlig stil⁹⁹. For Lauri Honko henger memoratets særegenhet sammen med at det baserer seg på en personlig opplevelse. Sagn og eventyr med stigende spenningskurve, aktivt handlende protagonister og antagonister og meningsfullt sluttpoeng vitner om en ganske annen talehandling enn en detaljert redegjørelse for et merkelig inntreff i hverdagens hendelsesforløp. Hvorvidt det å fortelle dreier seg om å underholde, informere, advare, eller uttrykker en slags tolkningsmanøver vil alltid påvirke fortellingens uttrykk, formalt og stemningsmessig. Motivasjonen for å fortelle om noe kan dessuten være temmelig sammensatt, slik at ikke alle uttrykk passer inn i genresystemets fortellingskategorier. Genresystemet var opprinnelig styrende både for hvilke spørsmål som ble stilt informantene, og

⁹³ Espeland (2002), s. 171

⁹⁴ Espeland (2002), s. 138

⁹⁵ Rieti (1991), s. 90

⁹⁶ Honko (1964), s. 175

⁹⁷ Espeland (2002), s. 136

⁹⁸ Espeland (2002), s. 174

⁹⁹ Espeland (1999), s. 165

hvilke opplevelser som ble funnet nedtegnelsen verdig. Kategoriene skulle bekreftes, ikke utfordres.

Jochum Stattin skriver:

”I den tidigaste folktroforskningen var man, som tidigare nemnts, egentligen inte ute efter att rekonstruera trossystem utan snarare för att försöka kartlegga den kulturella formen”¹⁰⁰.

Den tidlige folkeminneforskning levnet dermed informantene lite rom for selv å problematisere sine opplevelser.

Jeg har imidlertid ikke tenkt å la dette bli en oppgave om genresystemet. I dag er praksisen en annen, og jeg har benyttet meg av muligheten til å samle et materiale som innbefatter fortellernes egne perspektiver på det inntrufne. Fortellingene jeg har samlet er på bakgrunn av ovenfor nevnte kriterier udiskutabelt for memorater å regne; de springer ut av en uforklarlig hendelse informantene selv har opplevd. I samtale med mine informanter presenteres den underlige hendelse derfor aldri uten en påfølgende problematisering som innbyr til diskusjon omkring opplevelsen; dens årsak og betydning. Gjennomgående for de ytterst ulike fortellingene informantene legger for dagen, er at de introduseres med, eller ledsages av, utsagn som understreker det opplevdes *uforklarlighet*:

Nr. 1: ”Og..e.. det va ei historie også da som..e uførrklarlig..”, (200-225)

Nr. 2: ”Æ vetkje ka æ ska..æ tolke det som en uførklarlig hendelse”, (250-275)

Nr. 3: ”(...) Det e jo bære opplevd, så ikkje kajn førklares på nåkka vis”, (225-2250)

Nr. 4: ”Ja, det kajnn æ jo hejller ikkje – det fjinnes jo ikkje ei *vettig* førrklaring”, (250-300)

Nr. 5: ”Å æ tenkte ikkje nokka mer over det der, æ syntes jo det va merkelig og æ tenkte jo med mæ sjøl; ”Herregud, Gina (eget navn), no e du..klikka”, ikkje saint, før at min situasjon va så vanskelig der nede”, (0-25)

Nr. 6: ”Men det e jo merkelig. Du har jo ikkje nå førklaring på det hejller”, (200-225).

Nr. 7: ”Du får en rar følelse, liksom, (...) æ tenkte; ”ka faen, e det så e galt”; du høre jo om folk så kajn (...) ja, se syner, før å si det sånn (...) Du får en sånn artig følelse..når du går mot det mejnneske og - Boff!, så e ho vekk. (...) Da skjønnte eg at..det va nåkka rart så ikkje va normalt i ajllfajll”, (25-75)

Nr. 8: ”(...) De der dørene åpner seg hele tida, men de er helt i orden. De går an å lukkes, og de skal holde igjen, men de..de åpner seg hele tida”, (150-175).

¹⁰⁰ Stattin (1991), s. 18

Møter med spøkelser har ikke alltid vært framstilt som underlige. Riktignok har overraskelsesmomentet ved vetters tilsynekomst kunnet være tilstede også i det førindustrielle samfunn, og slik blitt identifisert gjennom situasjoner utenom det vanlige¹⁰¹, men tolkningen av slike opplevelser har vært utvetydige nok til at man i fellesskap har kunnet ta sine forhåndsregler i ettertiden, for eksempel mot spøkeri når noen avgikk ved døden. Det fantes skikker som å ta liket ut gjennom hull i veggen¹⁰², bære kisten tre ganger rundt kirken før nedsettelsen eller strø linfrø på veien etter gravfølget¹⁰³ for å forhindre den døde i å finne tilbake. Velle Espeland demonstrerer i sin kulturhistoriske analyse "Spøkelse", hvordan de norrøne drauger ble ansett som såpass farlige at man fryktet for livet om de kom på visitt. Han viser blant annet til Eyrbyggjasaga hvor det fortelles at det liketil ble holdt rettsak mot en flokk dauinger som dukket opp på hjemgården og spredte død og fordervelse julen gjennom¹⁰⁴. Dette var imidlertid før naturlovenes tid. Om de norrøne drauger var fysiske nok i sin framtoning til å drepe, og bondesamfunnets gjenferd for alminnelige til å oppleves som særlig underlige fenomener, tilhører moderne spøkelser metafysikkens sfære. De står i motsetning til vitenskapens virkelighet og representerer det fysisk umulige; de bryter naturlover. Nå kan man selvfølgelig bemerke at et skille mellom fysisk og metafysisk folketro virker konstruert, og at folketroens skikkelser vil kunne overlappe de to kategoriene alt etter hvilket perspektiv man velger seg under tilnærmingen til dem. Men så lenge dette skillet markeres av informantene selv, gjennom presentasjonen av opplevelsene som uforklarlige, underlige og jevnt over utfordrende den sunne fornuft, gir det i mine øyne mening å benytte det som utgangspunkt for en analyse. Hva innebærer så et slikt skille? Presenteres opplevelsene som uforklarlige, som Espeland antyder, utelukkende i den hensikt å bane vei for spøkelset som svaret på gåten, eller er uforklarligheten mer enn et fortellerteknisk grep?

Den uforklarlige opplevelse; fortelling eller virkelighet?

I artikkelen "Spøkelse og spøkelseshistorier" skriver Velle Espeland:

¹⁰¹ Honko (1964), s. 198

¹⁰² Espeland (2002), s 38

¹⁰³ Hodne (1999), s. 87

¹⁰⁴ Espeland (2002), s. 39-41

”Når vi seier at spøkelseshistoria krev å bli tatt på alvor, betyr det altså ikkje at forteljaren eller tilhørarane må tru på spøkelse. Det betyr at forteljaren må gå inn på premissane til historia, i alle fall mens han fortel. Elles blir forteljesituasjonen meningslaus og historia fell flatt til jorda”¹⁰⁵.

Han går ikke umiddelbart ut fra at fortellinger om spøkelser er tuftet på noe egentlig opplevd:

Det er jo ikke sikkert at folk som sier de har sett hulder eller spøkelser tror på disse skapningene¹⁰⁶.

Troverdighetskravet fortelleren stiller til seg selv om generell sindighet og situasjonell tilregnelighet under opplevelsen, kan slik tolkes som et fortellerteknisk grep; som en forlengelse av den skrekkens konvensjon som følger spøkelseshistorier.

Men andre innfallsvinkler til spøkelsesfortellinger er også mulig. Eksistensiell frykt lar seg ikke bagatellisere, og det er denne typen frykt fortellinger om spøkelser appellerer til. På ett plan er det nettopp virkelighet naturlovbruddet er ment å skulle formidle; en forrykket og alternativ virkelighet. Jeg velger å ta mine informanternes historier på alvor som fortellinger om faktiske, virkelighetsproblematiserende opplevelser. Bare slik er det i mine øyne mulig å undersøke deres relevans for folketroforskningen, og omvendt folketrobegrepets anvendbarhet på et samtidsmateriale. For meg handler folketro om kulturelt og kollektivt befestede måter å håndtere virkelighet på, men forvaltet og formidlet på individnivå.

Med en type fortelling som baserer seg på fortellernes egne opplevelser blir det imidlertid viktig å ta høyde for at veien fra opplevelse til fortelling er en sammensatt prosess. Espeland skriver:

”Virkeligheten består av et vell av sanseinntrykk og svært mange av dem er uklare og fragmentariske. Det kan være en bevegelse ute på siden av synsfeltet, eller en lyd som kanskje er noen som hvisker. Likevel tolker vi dem ut fra sammenheng, forventning og erfaring. (...) Trangen til å gi det opplevde en forklaring og mening er så sterk at den ofte virker tilbake på selve sanseinntrykket”¹⁰⁷.

Videre understreker han hvordan det er *vanskelig* å videreformidle følelsesintensiteten i en overraskende opplevelse¹⁰⁸. Når en opplevelse dertil krever et minimum av tolkning for å kunne bli fortelling, og en fortelling mening og sammenheng for å ha tilhørere¹⁰⁹, konkluderer Espeland med at formidlingsbesværet gjerne forseres ved at fortelleren

”lar seg rive med av dikterisk fantasi for å få fram poenget i fortellingen”¹¹⁰.

Konsekvensen av Espelands betraktninger blir at mennesket griper etter forklaringer på det uforklarlige i den grad at det unnlater å formidle det inntruffne med særlig grad av nøkternhet. Men må ikke en slik grad av formidlingsbehov bety at fortelleren tror på sin egen fortelling på et dypere

¹⁰⁵ Espeland (1999), s. 163

¹⁰⁶ Espeland (2002), s. 175

¹⁰⁷ Espeland (2002), s. 169-170

¹⁰⁸ Espeland (2002), s. 173- 177

¹⁰⁹ Espeland (2002), s. 173

¹¹⁰ Espeland (2002), s. 177

plan enn hva et øyeblikks fortellerglede er i stand til å mobilisere av fantaseringsevne? Kan man i det hele tatt lese sammenhenger om man ikke øyner en *potensiell* mening bak dem? Og i hvilken grad kan et minne om en overrumplende, men også vedvarende og undersøkelsesverdig opplevelse, fordreies? Funksjonalistiske forestillinger om at forholdene må ligge til rette for opplevelser av overnaturlig art, gjennom obskure lokaliteter, skjøre mentale tilstander og kulturelt og situasjonsbetingede forventninger hos informanten, som presentert i Lauri Honkos modell i artikkelen ”Memorat och Folketroforskning”¹¹¹, kan lett kritiseres i lys av materialet jeg har samlet. Mine informanternes fortellinger er ytterst variable både i form og innhold, men felles for de fleste av dem er likevel at fryktaspektet er nedtonet. Flere av informantene opplever mysteriet under glitrende sommersol, i situasjoner hvor fokus i utgangspunktet er på adspredelse eller høyst trivielle sysler, og blir oppriktig overrasket av det som inntreffer.

For at man skal kunne oppfatte noe som et naturlovbrudd forutsettes et materialistisk verdensbilde; en oppfatning om at bare det som kan forklares *fysisk* er en gyldig erfaring. Nettopp vitenskapelig nøkternhet er selve *forutsetningen* for å forstå opplevelsen som uforklarlig. Naturlovbruddet rokker dertil kanskje sterkere ved den som befinner seg i en konsentrert og dagligdags situasjon enn den som i oppkarret tilstand nærmest forventer å oppleve noe. Min første informant, en noen og sekstiårig bonde og lokalpolitiker bosatt på en øy utenfor Tromsø, illustrerer dette godt med sin fortelling. Det han opplever er verken uklart eller fragmentarisk, men tvert i mot vedvarende og utvetydig. Redd er han heller ikke, verken før eller etter hendelsen, som inntreffer midt på lyse dagen:

Nr. 1: ”(...) Han som hadde den hytta som æ snakka om her oppå bakkan her – onkelen min – han (...) skulle gå av med pensjonen... æ trur det her e i nitten fiogsøtti (...). Da sku han gå av me pensjonen om sommern. I februar så reiste han og tante mi og foreldran mine ned tel Gran Canaria. ..og dagen ætte at dem kom ned så døde han der nede. (...) Han hadde veldig sterk tilknytning te dette stedet her. Han hadde en jobb som gjør at han gikk på skift. Så han kom ut om kvellan (...) også va han alltid innom her og fikk avisa før han gikk opp på hytta, og vi hadde veldig god kontakt. Veldig god kontakt, (0-25).

Og...så det va jo..litt av et sjøkk med..da vi mesta han, (...) pluss at det va et savn, førr det at han va et lyspunkt i hverdagen førr oss alle sammen her ute. Men så kom da sommern dette året, og..vi sku starte med slåtta her (...) og..e..den dagen æ sku starte me slåtta så skulle æ starte med å slå av (gresset) her på øversia av riksveien. Og æ sku slå av førr at vi sku sette i gang me hæsja bort der (peker ut vinduet). Ho Maren (kona), ho va på øversia av den øverenden av det jorde. Der holdt ho på å hyppe potet. Og det potetlandet det lå slik at den gamle stien som hadde gådd oppover, som vi va slutta å bruke, (...) den gikk akkurat over hjørnet på potetlandet. (...) Men såe..starta æ nu opp på

¹¹¹ Honko (1964), modellen vist på sidene 196-197

fomiddagen, sol va det; nydelig vær. Og æ starta opp me å justere denne slåmaskina. Og få den te å virke. ..og da jobbe du vældi intenst. Før det du gjør – du justere inn maskina, så ho har riktig vinkel; du starte traktorn, og du starte slåmaskina, og du kjøre en liten bette, også må du av traktorn også ser du korsn han har slådd...(…) Så du kunne holde på både en og to timar før du hadde fått justert slåmaskina og traktorn i forhold til kvarandre så de virka. ..og da jobbe du intenst. Og da vil du være i fred, (25-50).

Vel, æ holdt på me denne maskina, og hadde ho næsten i gang, sånn at æ såg – no va det like før. Og sett på og starte maskina, og kjøre, og stoppe, og går av maskina, og justere en gang til og så går æ på, og – akkurat da æ ska starte, så får æ se han – onkeln min – står ved siden av traktorn. Og smile. Og, æ huske ka han hadde på sæ, han hadde en (...) rutate caps, og en lys jakke. (...) "Hei, Halvor!" sir æ ..te han, ..og..og..ska gå av traktorn før æ prate me han, og DA – he he – først e det æ huske at han Halvor har vært død i et halvt år", (50-75).

Informant nr 2, min Gudfar, hadde også sin opplevelse midtsommers, på en trivelig solfylt sommerdag. Han minnes et underlig møte i barndommen med en dame i gammeldagse gevanter, sittende på en sten i vannet, idet han selskapssyk og badelysten streift innom et bekkedar ved barndomshjemmet for å se etter kompisene sine:

Nr. 2: "...sneen va borte og elva va varm, og.. æ va oppe der før æ se om det va nån der, som sagt. Det va kun ho som va der (...). Utpå bygden der når det va lunsjtid eller nons, så hadde folk...middagspause og da brukte jo ungdommen å gå å bade i den fossen der. Det va en sånn kulp som heile bygda kom i ..og..Kvalnes og heile det området der (...) folk i fra..ja, raiden i fra 12 og 15 år og oppover, aillesammen så va dem der å bada. (...) Ja, æ såg ho da æ kom dit, og æ kom dit, saint, så kikka æ ned, og når æ kom opp så kikka ho opp på mæ, også, ho så på mæ og..æ så på ho og tenkte – ja det e no vel ei dama (...), (425-450)

Sia at ikkje æ liksom..kjente det menneske og hadde sedd ho før..ikkje smilte ho og ikkje va ho streng; ho va sånn mild og kikka på mæ liksom (...), så (...)..hadde æ liksom ikkje nokka å si (...). Æ skjønnte vel da at det va ting som ikkje va så lett å forklare, spesielt på grunn av..de klærne – det va liksom nokka som ikkje stemte, men samtidig så va det ikkje nokka..sånn skummelt eller nokka sånt. (...) men samtidig så har æ hadd en dragning...(…) kvær sommarnatt, og mang gånge når det va vjinter, så kikka æ i vjinduet (etter den mystiske damen) (50-75)

Slik at det va bære en sånn hendelse som mange andre i den oppveksttida. Ikkje før at du bi voksen og får høre talsvaranes historie at du kjenner, at du koble det isammen. (...) Det liksom bare nåkka..som du huske (...) det va ei fin tid og en god sommar, og (...). Æ kjenner jo ha sedd ho i en vanlig kjole, men de derre..spesielt det der hvite så ho har her (håndbevegelse om hodet/halsen), så hang det ned her også gikk det opp sånn. (...) Også va det vel lange armar. Så hadde ho foten i..satt i elva. (...) Ja, før æ huske det. Ho satt med føttern i elva. Det e det æ sir..det va...det va varmt og det va sommer og vi brukte å være i elva å bade, så æ kjenner det egentlig ikkje så veldig unaturlig heller, men samtidig..æ

opplevde det liksom bare som ei dama som ikkje æ kjente. Det va liksom det så va utgangspunktet”
(425-450)

Trine, informant nr.3, slet med sorg etter mannens død, men opplevde på et kritisk punkt å få det tegnet hun trengte for å gå videre med hjertet tegnet i vindusrimet:

“(...) Då hadde æ gådd på samtale også på kreftføringa. Og vorre hos doktern og snakka med dejn derrane..kreftlegen, og (...) også fikk ækje sove likevel, og va bære trist og trist, også ser æ mot vijndue i duggen på soverommet. Og då ser æ et hjerte. (...) Også tenkte æ..no e æ asså..no hejll æ på å tørne. Tenkte æ; ‘korsen ska majn gjøre førr å ujnngå å tørne?’, så æ prøvde å lukke igjen auan, og puste djupt, og..også tenkte æ, ‘når æ snur mæ så e det vekk’. Også snuddæ mæ, så va det ikkje vekk. ‘Jaja’, tenkte æ, ‘æ ska bevise førr mæ sjøl, at ejnten e æ gal, hejller så e æ ikkje gal’, så ser æ - æ veit jo at folk så e gal kajn se syner så ajndre ikkje ser - (...) et hjerte, FYSISK tegna hjerte.

(...) Ja. Så gikk æ ut, å hejnta fotoapparatet, da tenkte æ; ‘vesst æ e heilt sprø, så får æ bevis’ (...). Så tok æ bilde a det..ja, tok æ to bilde a det, førr å være heilt sikker, også gikk æ ijnn og la mæ, og æ så det der hjertet ejnda då æg såvna. (...) Også våkna æ, og då va det borte. Og fukt på vijnduet; sånt gammelt vijndu, det bi fukt på det..det va vekk. (...) Så æ e sikker på han kom tell mæ dejn natta. Å prøvde å gje mæ et kjærighetstegn. Et..e..beroliganes tegn så æ sko klare å gå videre (50-100)”

Min mor, informant nr 4, forteller hvordan innledningen til en årelang kontakt med sin avdøde far bestod i et dødsvarsel i form av en bjelle som ringte da hun var til havs i robåt. Faren døde brått og uventet av hjertestans mens han var på jobb langt borte fra familien. Mens hun forteller befinner vi oss i det selvsamme hus hvor hun pleier å høre ham den dag i dag:

“(...) æ og far din va utpå havet og..gikk med båten. På en søndag, og da..hørte æ ei sånn klokka som ringte, når vi va på havet (...), men æ trudde at det va..nokka i båten som gjord at æ hørte dejnn.. som ei bjejlå som ringte. (...) Og når vi kom tebacke og nærma oss land, så stod ho bestemor og han bestefar på Mjelde i fjæra (hennes svigerforeldre, mine besteforeldre). Og når dem stod i fjæra så vesste æ..at nokka va skjedd, førr det vakje vanlig. Og æ vesste at det va han Pappa, men koffør æ vesste det..det veit æ ikkje. Sånn at når vi kom på lajnd så..(...) sa dem at vi måtte fare te Ersfjorden (min mors hjembygd). Dem hadde ringt og sagt vi måtte komme. Når vi kom hit så sa dem at han Pappa va død (0-25)

Det va kjempe..førferdelig, før æ hadde hejller ikkje fådd sagt hadet tell han. Oge (...) da va ho Regine og ho Tuva (søstre), dem va kommen utover hit og dem lå her. Og æ huske ikkje om begge hørte det samtidig, det kajnn æ ikkje sei, men æ veit i ajllfajll at dem blei vekt heilt konkret ...om natta. Og, førr ho Mamma lå nede (i underetasjen), ho hadde fådd..tadd medisina og lå nere. Oge..ho Regine blei vekt heilt konkret, og når ho kom ned så for ho Mamma og vasa rundt der i ...i tablettetrus, holdt æ på å sei, og ho vesste ikkje verken heilt ka ho skuille eller..nokka som helst (...) (25-50).

Men i ajlle år ættepå – det her e jo.. det e jo snart tredve år sida han Pappa døde – og i ajlle år så har jo vi når vi har vorre her hørt at det har gådd i huset. Du høre det så tydelig at du kajnn ikkje la vær, men æ blei ajldri rejdd. (25-50) "Men ingen kom ijnn, ajltså, men dem (søstrene) blei vekt" (50-75).

Min femte informant, en hjemmeværende småbarnsmor tidlig i tredveårene var opptatt med kunder i bakeriet hun jobbet i første gang hun fikk besøk av sitt spøkelse. Siden hun trodde det var mannen hennes som spilte henne et puss ble hun temmelig irritert:

"(...) Og det va i et gammelt bakeri som ble etablert av..e..en gammel mann like ætte krigen. Da Finnmark brant, og alt det her, ikkje sajt. Så, du vet jo Berlevåg e blidd veldig kjent nu..hehe..(...) På dejn tida der, når æ fløtta dit, så va det en liten avkrok i ei vik (...) Men vi overtok da det her bakeriet, ætter bestefaren tell..e..han som æ va sammens med da, han som e faren te ungan mine. (...) Æ va bare 17 når æ fløtta dit. Det va jo liksom det som va meininga – at vi sku fløtte dit og at vi sku bygge og bo, og han hadde utdanna sæ te baker, og æ sku være konditor. (...) Så vi fløtta opp dit, og æ hadde masse førvejtninge (...) tell å starte det her, men så blei det veldig ajnnerledes ejnn æ hadde trudd (...) og æ sleit (...) og plutselig en dag mens æ stod der i butikken, så (...) sku æ gje pengan te bake te en kunde. Også høre æ i øret mitt at nåen gjør sånn her; (trekker pusten høylytt og blåser ut med stemme på pusten) 'ah, phoo!'

(...) Æ skvatt, pengan datt, og æ trujdde selvfølgelig det va han Evald (mannen), så æ kjeinte bare ei sånn her oppbyggenes raseri i mæ, (...) ikkje sajt, der står æ jo med en kunde, også kommer han og blåse mæ i øret (...) Æ beklaga jo te kunden, og 'Ha det bra!', og..sajt, og gikk ijnn og skjentes; 'Argh! Faen, å komme hit å blåse mæ i øret', og 'Poenget', ikkje sajt? (Gjør stemmen mørkere;) 'Ka i faen du snakke om, æ harkje vært', og (...) ka han sku bløse mæ i øret før?"; (0-25)

Opplevelsen overfor tolkes etter hvert i sammenheng med andre merkelige inntreff, som det hun forteller om i følgende historie. Det dreier seg som en usynlig støttespiller som dukker opp når informant nr. 5, Gina, har det vanskelig eller befinner seg i en tvilsom situasjon:

"Æ må jo førtælle dæ om dejn gangen..(...) det her va en periode korr æ va blidd kjæmpeførrælska i en.. i en majnn fra Narvik. (...) Langt hår hadde æ fått og..ble helt førandra, fikk selvtillit, sajt og..hadde ett håp i verden og det va *ut*, ikkje sajt, æ ville ut og se folk, og..æ hadde lyst å fæste, æ haddikkje fæsta (...) fra æ va fjorten år. (...) Før det at æ blei så særøs i lamme han Evald så fort (...). Så traff æ en fyr ifra Narvik æ ble så dødsens førælska i – så ijnn i granskauen. (...) Og han va en sånn skikkelig Rock and Roll. (...) Men..han va helt hottentott, og helt idiot, og..skikkelig "Hæla i taket". (...) Første gangen..han kom te mæ..og han va jo sånn "Macho-majnn", ikkje sajt. Måkje snakke om spøkelsa te han, eller overnaturlige ting tell han, e du *gal*, han va jo *så* majnn, ikkje sajt? (...) Første gangen han kom tell mæ – det va helt artig! På besøk, det va to uke ætte vi hadde truffe hverandre, så møtte æ han på flyplassen i Tromsø, og vi va helt sånn der oppslukt av hverandre, (...)

og vi klarte ikkje en gang å komme oss iynn gjennom døra, vi stod uttaførr døra å klinte længe før vi klarte å komme oss iynn døra, ikkje sajnt, og iynn døra, og låste, og vi hadde kledd av oss før vi gikk iynn på soverommet, sajnt, og heiv oss i senga.

(...) Ja, ikkje sajnt, skikkelig (...) oppslukt, og plutselig så høre vi bare sånn der KNAKK-KNAKK! (Knakker hardt i bordet), også ser vi en skygge som bare SVISJ; SVOSJ!-iynn på soverommet. (...) Og han skjøyv mæ ujnna, (...) han trudde det va ungan, ejller et eller ajnna; 'Kem det e, kem det e, harkje du låst døra, kæm så har nøkkel?', ikkje sajnt. Og æ bare; 'eh..!'

(...) 'Ja, Herregud – det ekje nåkka', 'Jammen æ hørte nåkka og så nåkka!', 'Å, kutt no ut, slapp no av, det e ingenting farlig. Du, det ekje nåkka'. Det va mørkt iynni rommet, ikkje sajnt. Nei, okei, åsså slappa han no av, åsså byjnte vi, og klinte og styrte og herja. Åsså hørte vi - bare mye kraftigar - det va skikkelig sånn; KNAKK KNAKK KNAKK KNAKK! Skikkelig sånn; dung, dung.dung!

(...) i golvet. (...) Også bare sånn; Svisj, svosj! (...) og fyren splitter naken iynn i leiliheta; og saumfarte heile leiliheta. Og når han skjønte at det va ingenting som va der, så skjønte han jo at her e det nåkka som e helt rive ruske galt, som vi plutselig va vitne tell, så han satt ned i sofaen og røyka og va helt førtvilt. (...) Så det va jo..vi hadde jo ingenting sånn der, og da skjønte æ jo.. 'du, det e han majnn mijn'. (...) Men ættehvert så har æ skjønt at han e hørbar og følbar når æ har det tungt. Når æ slit. Før at når æ traff han (...) som æ e sammens med no (...); aldri. Æ hørte aldri, følte aldri, så aldri. Aldri – nån ting som helst (150-200).

Den sjette informanten er videregåendelektor og dessuten mor til en av mine barndomskamerater. Hun presenterer sine underfundige opplevelser av et mulig husspøkelse ganske nøkternt:

"Det va..æ skjulle sy..du veit no kæm ho Berit e?..æ sku sy gardina førr ho, førr ho hadde så ondt i nakken. Så satt æ med symaskinen der, (...) så va det to lampætta der, så sa det klikk så kom dejn eine lampætten på. (...) Også..så sakje æ nåkka, æ bære syjdde videre, så sa det klikk og så gikk han av igjen. Så sa ho Berit; 'ka det va førnåkka?', nei, så sa æ; 'æ veit ikkje, æ..va det nåkka? Nei'. Så satt vi ei stujnn te også kom CD-spællarn på. Nei, då skuo fære heim. Ja, ho sku fare heim. Æ måtte være med ho heim. Så sa æ; "æ gjør ikkje det, æ orke ikkje det". Ja, æ måtte følge ho opp; æ måtte pakke sammen gardinan, og så måtte ho fære heim.Så da for ho. Ja også med det samme i sånn der elektrisk, så hadde han Håvard (sønnen) fådd en sånn en gitar, med 80 forskjellige melodia, så du slår på. (...) Og en kvejl vi hadde lagt oss (...) så kom han plutselig på med "Oh My Darling Clementine". Dejn der melodien; vojldsomt! (Humrer). Så han Are (samboeren) måtte opp og slå dejn av. Også la vi oss igjen, også kom han på igjen. Ja, han kom på igjen. Så måtte han ta ut batteriet (0-25).

Ja, en gång, da va han på bingoen, da va det ganske seint, så va det jo dør der i mejlla iynn te kjøkken. Også satt æ her og amma han Håvard. Også hørte æ det kom nåen iynn, og gikk iynn døra, også stoppa han, før bordet stod der, så stoppa det der. Så tenkte æ; 'Søren! E han så iynn mari..ska han stå der og skremme mæ?' Så røyste æ mæ opp, også va det ingen der. Det va ingen der! Ikkje i det heile tatt. Sånn at då måtte æ jo bære sette her. Da måtte æ ta en liten runde og se i ajlle romman litt (...) æ

blei..då skvatt æ, når det ikkje va nåen så stod der. Før det første så va æ litt på vakt, før æ trudde at han sku fyke fram og skremme.. Det ekje det at han bruke å gjøre det, men majn veit jo ajldri. (...) Men det kom tydelig nåen ijjn og gikk dejn veien (peker), gjænna kjøkkenet og dit. Og æ tenkte ikkje nåkka om det, før æ trudde det va han som kom. Ikkje før at det blei heilt stille.. Og då måtte æ jo gå å se. (...) Også en ajnna gang æ skujlle stå.. då hadde vi det der spisebordet her. Og det va en ætermiddag, så sku æ bøye..så skuæ skrive nåkka – æ gikk att og fram her, så sku æ skrive ett ejller ajnna æ sku huske. Så bøye æ mæ over bordet og byjnnne å skrive, så plutselig så e det akkurat så nån andre som også bøyjdde sæ over ordet, sånnså det plutselig skujlle komme nåen – så skvatt æ tell. Å då va de ikkje hejller nån”.

Informant nummer 7, åpner sin fortelling slik: 'Det va en speilblank, solfylt sommerdag'; ikke akkurat noen klassisk introduksjon til en spøkeshistorie. Fortelleren, en trivelig mann i femtiårene, ga meg haik et stykke utover Kvaløy siden han setter pris på selskap. Han fikk seg imidlertid en støkk når han søkte selskap i skikkelsen som satt ved vannet han fisket i for en tid tilbake:

”..æ va og fiska ved et vajnn. Et ganske stort vatn..det va vel en..ja..det va vel en tre-firehundre meter langt og en hundre meter brejtt. Satt æ der og feska med makk og dubbe, sånn derder. Så la æ mæ telbake. (...) Så ætter ei stujnn så fikk æ liksom følelsen av at nåen så på mæ.

(...) Så snudde æ mæ – så ser æ personen så sett (...)...femti – hundre meter bortførbi. (...) Jaja, tenkte æ, han får bære sette der. Også - humre – og æ feska videre der og hojldte på, og æ hadde bål atmed og kokte mæ kaffe og greier; kjempefint vær va det og. Så tenkte æ; ”det va no merkelig at ikkje dejnner personen kujnne komme bort og prate, men æ tenkte æ må no bære gå å se ka det e..ka det e så skjer førnåkka. Så heiv æ ut makkedubbe også.. så gikk æ bort igjænna. Mot ho, æ så at det va ei..ja, ikkje ei dame..ei kjerring, ajsså – ei eldre dame, før å si det sånn. (...) Ho satt medt oppå på en bitteliten haug..sånn førrhøyning (...) Det va.. ikkje langt ifra folk hejller – det bare en kvarter å gå..ned tell ei bygd der. Kvarter-tyve minutt. Så gikk æ bort i mot ho. Så ser æ jo liksom..æ kom..byjnte å nærme mæ ho (...) så e det akkurat så ho hadde..som du ser at ho har gamle klær på sæ. Ejller – e gammeldags kledd, før å si det sånn. (...) Så gikk æ bortover..æ veitkje..kanskje førti-femti meter i fra ho – bardang! – kjerringa søkk borte!” (0-25)

”Så æ gikk bort og tenkte; ’ka i faen e det førnåkka – ikkje e eg fyllsjuk og ikkje e eg..dejn så ser syner’. (...) ’Nei’, tenkte eg, ’faen - må bære å gå tebacke’. Så tok eg ijjn feskestanga også gikk æ ned. Så førtællte æ det her te en kamerat a mæ. Så sir han det at over de vatnan der, sajnt – før i gamle daga, kor lenge sia, det veit æ ikkje, men sikkert et hundre år sia ejller nå sånt – om vijntern så gikk det vijnterveia over de to vatnan der, ned mot..(...) der det va en sårne..ekspedisjonsbåt kom ijjn. Der va det gådd (...) hestespajnn og slede igjænna isen. En gang. Der hadde ei kjerring drukna. Så majn byjnnne jo liksom å lure på tankan der”. (25-50)

De resterende intervjuene mine har utgangspunkt i mindre dagligdagse situasjoner enn de forrige. Likefullt er det naturlovbruddet som fester dem til spøkelsessjangeren. Min bestefar sa alltid at den som ikke tåler å se spøkelser heller ikke får se dem. Det stemmer dårlig for attenåringen som forteller følgende historie:

”Mamma var gift med en kar, så det var moren hans, da. Emm..ganske sånn ålreit dame i bunn og grunn, men jeg tror vel egentlig aldri hun likte meg og modern. (...) Forat mamma hadde barn fra før, og det tror jeg ikke hun likte. ..oge..hun var veldig sånn atte..mann til mamma han skulle få..for eksempel det siste kakestykket. Det sku han få – ikke vi barna (...), i det hele tatt; (...)..man så hva hun mente, for å si det sånn. Også hun døde. Til slutt. Em..og da..så sku vi (...) først se når hun lå død i kista, em..det er det første og eneste liket jeg har sett hele mitt liv. Og..sku vi gå en runde rundt kista – her lå kista; oppi her – så sku hele familien gå rundt. Jeg er dødsredd for døde mennesker; jeg fikser ikke det i det hele tatt, så jeg løp jo alt jeg kunne rundt. (...)..det var flere ganger jeg drømte..vi bodde i et rekkehus, så hadde jeg rom helt nede, og modern og stefadern min hadde rom oppe. Sammen med broren min. (...) Der – på rommet mitt – så hadde vi en..fire vinduer som stod på rekke og rad. Og ikke gardiner på alle vinduene (25-50). Når jeg lå og sov, så drømte jeg hele tida, eller veldig ofte, atte..jeg våkna, og så ut av vinduet. Så så jeg en hvit skikkelse som kom mot vindua. (...) Off, det er så jævli..emm..sånn hvit nattkjole (...)..halvt gjennomsiktig..e..grått, crispy hår stod te alle kanter, skjelettansikt. (...) Det drømte jeg om i to år. Jeg var så..jeg var så redd, rett og slett, etter jeg så det liket. Oge..så kommer det jeg erfarte sjøl..em..modern og stefadern var ute og spiste, jeg var barnevakt for broren min, han var da lagt for en del timer sia. Så stod jeg nede på badet..emm..rett ved siden av vaskekjellern. Em..helt nede der. Det var så ekkelt. Og..så stod jeg i speilet og pussa tenna, emm..også – der er speilet, der er døra (demonstrerer), ikke sant? Døra var åpen. Også går det en gang ned dit. ..i kjellern. (...) Em..så stod jeg der og ante fred og ingen fare, ikke sant? Pussa tenna, og..og plutselig så..jeg vet ikke; det gikk så fort, det var liksom bare..det var et eller annet som..det må ha vært en skikkelse – det MÅ ha vært det. Ene..en..det så ut som en vind – bare fort..fort forbi, og jeg skvatt, snudde meg, så løp jeg opp..(...) Ja, jeg løp opp, satte på TVen, måtte ha lys (50-75).. Jammen det var sånn..tre-fire måneder etter hun døde, tror jeg. Em..også..så kom jeg meg litt, så gikk jeg ned, pussa tenna igjen; livredd, ikke sant? Måtte bare bli ferdig med å pusse tenna. Også kom hu opp andre vei. Så, det var..du veit, når du får en..hvordan ska jeg beskrive den følelsen jeg hadde i huet; asså – redselen var der sånn at..jeg ble så varm i hodet, det var ikke hjertet som gikk for fort, det var sånn..overredd. Så hadde jeg vært gammel og hadd hjerteproblemer så hadde jeg dødd, for å si det sånn. Jeg kjente det varma sånn i hodet; det *steika* i hodet”, (75-100).

Informant 9 og 10 bestemte seg for å prøve spiritisme etter følgende opplevelse en av dem hadde i leiligheten han delte med en kamerat:

Nr 10: ”Det va jo æ som fikk en invitasjon, følte eg. Det blei oppfatta så det ihvertfajll..ska æ førtelle det? (...) E bodde jo sammen med han Ruben da (...) æ huske ikkje korsen ukedag det va, men..æ sku

ta en rolig kveld. Krmt, så æ gikk å la mæ tidlig. Så va det ikkje nå folk i huset – det va æ klar over – så æ gikk å la mæ. Også e det jo ganske lydt der; man høre jo når folk går i døren, og sånn der. Såe..såe..æ snakka no med han Ruben rett før han gikk på byen. Han sku ut å drikke øl, også gikk æ bare å la meg. Også fikk æ ikkje sove skikkelig. Så lå æ bare der, og tenkte og stirra ut i lufta. I senga mi. Så hørte æ at han Ruben kom (0-25).

Så tenkte æ – det va no rart at han kom så jævla tidlig, det e jo ikkje så lenge sia han va gådd på byen. Ogsåe..og sia æ ikkje fikk sove, så tenkte æ æ sku stå opp og si 'Hei'; kujnne høre korsen det hadde vært utpå byen. Så gikk æ ut i gangen og så va det ingen der. Eller æ gikk innpå rommet te han Ruben og å sjekka og, det va ingen så va kommen heim. Men æ hadde tydelig hørt det – at det va nåen så åpna utgangsd..eller ytterdøra. Og lukka den igjen, liksom. Uten at..(...) det va kommen nå. Og da tenkte æ; okei, æ har ikkje nå erfaring med sånne ting. No har æ hørt om vardøger, så tenkte at det kanskje va det det va. Shit! Det må ha vært det, før det va jo ingen så kom heim. Såe..va det nokje meir å gjøre med det, så æ gikk bare og la me igjen. Men æ fikk jo fortsatt ikkje sove. Krmt, æ huske ikkje kor lang tid det tok, da før..æ hørte den samme lyden på nytt igjen, da. Og da sprang æ opp igjen, og da va han kommen..da kom han Ruben heim. (...) Så sa eg..eg trur e sa nå sånn der; 'kom ikkje du før en time sia?', eller nårtid det no va. 'Nei', han hadde vært ute.

Jaja, okei, 'æ hørte du kom', liksom. Eller NÅEN komme ihvertfall. Æ (...) mene æ hørte nån gikk i gangen og. Men han hadde ikkje vært der. Og da ble æ litt sånn satt ut, da. Så endte det med at vi blei sittanes oppe og prate hele natta. Om sånne ting, da. Så det satte i gang, en sånn tankerekke", (25-50).

Det hjelper lite at kulturviteren anser informantene som kulturelt disponerte for å se spøkelser om opplevelsen av informantene selv presenteres som overraskende og uforklarlig. Opplevelsen bekrefter ikke nødvendigvis en allerede akseptert forestilling, men kan motsatt være med på å skape ambivalens i deres virkelighetsforståelse. Med naturlovbruddet inntreffer noe som truer den virkelighet moderne mennesker stort sett orienterer seg ut fra. Det er da på sin plass å undersøke *i hvilken grad* memorater som de jeg har samlet kan og bør forstås som virkelighetsrepresentasjoner. Men hvordan kan folkloristen oppnå forståelse om menneskers virkelighet? Med hvilke begreper som redskap?

Kollektiv og individuell tradisjon

Med naturlovbrudd som utgangspunkt for en samling fortellinger blir det klart at jeg har å gjøre med en folkløse som i hovedsak forvalter metafysiske aspekter ved tilværelsen; en folkløse som tar sikte på å forklare det uforklarlige. Hvorvidt spøkelset virkelig forstås som forklaring på det inntrufne, eller kun er ment som et forsøksvis perspektiv på et fenomen vitenskapen avstår fra å forklare eller gi betydning, er ikke umiddelbart gitt. Jeg fant det derfor, som forklart i metodekapitlet, møyen verd å

undersøke hvordan informantene selv forholder seg til sine egne fortellinger, gjennom en utvidet samtale. Det er når opplevelsen kommuniseres det inntrufne for alvor tolkes og blir fortelling, gjennom lytternes deltagelse, og fortellerens bevisste og ubevisste formidlingsmoter i den enkelte situasjon¹¹². Imidlertid er ikke alle fortellinger ryddige og klare tolkninger. I artikkelen ”Memorat och Folketroforskning” benevner Lauri Honko historier hvor det overnaturlige blir stående uforklart, som *numenfortellinger*¹¹³. ’Numen’ er latin for ’guddom’¹¹⁴, og kan sikkert virke villedende brukt i denne sammenhengen, men med dette begrepet sikter Honko ganske enkelt til at opplevelsen til tross for å være uforklart, tilskrives den overnaturlige sfære. Enkelte av historiene i materialet mitt strander delvis i en slik ”numentilstand”, da informantene ikke er altfor villige til å tolke det inntrufne. Når Lauri Honko likevel presenterer memoratet som folketetroforskningens primærkilde¹¹⁵, er det fordi han forutsetter et troens fundament for individets videreføring av en kollektiv tradisjon. Han er imidlertid ute etter levende trosforestillinger, ikke unntaksvis levninger av sådanne. Som nevnt skiller han mellom individuell og kollektiv tradisjon¹¹⁶.

”Individuell tradisjon” kan i seg selv lyde som et kontradiktorisk og lite anvendelig begrep, men illustrerer i det minste hvordan det forutsettes subjektive krefter for å holde en tradisjon i live. Den personlige fortelling, memoratet, kan fungere som et vitnesbyrd om hvordan forestillinger bæres av enkeltmenneskers opplevelser. Det er opplevelser, ikke spekulasjoner, som gjør at noen tror på noe. Opplevelsene fungerer som empiri for vedkommende. Med rierået som eksempel viser Honko at et eksplisitt spørsmål til informanten om han *tror* på denne skikkelsen ikke besvares med bekreftelse, men med at informanten *forteller* om en opplevelse¹¹⁷. Det er sjelden teoretiske betraktninger som avgjør hvordan erfaringer håndteres, og trosspørsmålet bør kanskje ikke formuleres for eksplisitt. Også under mine intervju er informantenes vilje til å teoretisere borte, når jeg gjør problemet eksplisitt ved å stille ledende spørsmål:

L: ”Men man har jo også behov før å lage teoria når man har opplevelsa?”

Nr. 1: ”Ja nei, vet du det der har asså æ aldri tenkt på at æ sku bynne å lage teoria..før..det e rett og slett..det e uførståelig før mæ. Og det e som æ sa [når] vi prata tidligar at det å førstå en ting og det å ha førståelse før ting det e jo to førskjellige ting. (...) æ prøve ikkje på å førstå det, før at æ kainn ikkje; æ vet at æ har ikkje muligheit tel å førstå det (450-475)”.

¹¹² Espeland (2002), s. 173-176

¹¹³ Honko (1964), s. 197.

¹¹⁴ Elliade (1957/1997), s. 7

¹¹⁵ Honko, Lauri (1964), s. 194

¹¹⁶ Honko (1964), s. 191.

¹¹⁷ Honko (1964), s 191

Slik forvandles materialets mest konvensjonelle spøkelseshistorie, med sin snedige tolkningsvri om at den avdøde onkelen endelig fikk pensjonert seg, plutselig til et fullstendig uforklarlig fenomen; et numen. Den voldsomme opplevelsen med sitt intrikate og kontinuitetspregede hendelsesforløp fortelles med den rettlinjede sikkerhet som preger sagnet, men håndteres altså teoretisk nærmest med en agnostisk holdning. Opplevelsen blir slik hengende som en fantastisk parentes i hans livs begivenhetsrepertoar, løsrevet fra hans øvrige erfaringer. Slik blir det fristende å la fortellinger som de jeg har samlet få tale for seg, og leses som virkelighetsrepresentasjoner, og dermed også uttrykk for folketro. Det er nettopp hva Birgitte Rørbye gjør når hun hevder at:

”Folkloristens videnskabelige arbejde består i at studere aktualiseringen af folkelige forestillinger uafhængig af den enkeltes egen indstilling”¹¹⁸

I en tid hvor de som forteller om en overnaturlig opplevelse ikke nødvendigvis vedgår å tro på den, hevder hun at folketroforskningens store dilemma er hvorvidt fokus bør hvile på selve forestillingen, eller på det hun kaller dens fremtredelsesformer. Hun skriver i artikkelen ”Folketroen som begrep og forskningsfelt fra 1978”;

”Folketroens fræmtredelsesformer kan være identiske for både den, der står tvivlende og den, der tror”¹¹⁹

Med fremtredelsesform må hun nødvendigvis mene de uttrykk og handlinger som aktualiserer en gitt forestilling; utsagn, fortellinger og ritualer. Men hva skal man legge i begrepet ’forestilling’ om trosaspektet omgås? Honko skriver:

”Mycket ofta är trosföreställningen samlarens skapelse. Det han hörde var ett memorat; men han noterade i sin anteckningsbok upplysningen i generaliserad form. Och slutligen kommer forskaren inn i bilden, som hellre behandlar sitt material som ’folktro’ än som exakta citat av memorat”¹²⁰

Honko forfeftet en kvantitativ metode for folketroforskningen; frekvensanalyser av memorater som skulle gjøre det mulig å skille mellom det han benevner som henholdsvis kollektiv og individuell tradisjon. I dag er kulturforskningen dominert av kvalitative metoder, og forskeren tilkjent rollen som tolker av de fenomener han¹²¹ står overfor, ikke observatør. Problemet Honko påpeker er likevel fortsatt aktuelt. Som begrep er ’forestilling’ indirekte knyttet til tro, ikke i betydning religiøsitet, men som motsetning til ’viten’. Som en følge av dette forviser Ann Helene Bolstad Skjelbred i artikkelen ”Troens grenser” trosforestillingsbegrepet til historien

¹¹⁸ Rørbye (1978), s. 305

¹¹⁹ Rørbye (1978), s. 305

¹²⁰ Honko, Lauri (1964), s. 191

¹²¹ Gjennomløpende i teksten kommer jeg til å benytte den bestemte artikkelen ”han” som referanse til setningssubjekter som har hankjønnending i sine bøyningsformer, da jeg ikke ønsker å bruke språket kjønnspolitisk.

”som det uttrykk for uforstand og religiøs imperialisme det i realiteten er”¹²².

’Tro’ er i følge henne et mer positivt ladet ord enn ’forestilling’, da det kan forstås som ’religiøs visshet’¹²³, og dermed ikke devaluerer informantens virkelighet på samme måte. Tolkningen av et feltarbeidsmateriale vil imidlertid alltid ha et element av retorisk analyse i seg; hva informanten sier, og hva vedkommende sier at han sier, trenger ikke å gå ut på ett. Både tro og forestilling vil derfor med like stor sannsynlighet kunne brukes for å definere informantens virkelighet på tvers av vedkommendes egen forståelse av den. Men er det alltid like riktig å unngå dette? Er det i det hele tatt mulig? Om svaret skulle være nei på disse spørsmålene er det ikke desto mindre viktig å la folketroens aktører selv komme til orde for å problematisere sine egne utsagn og fortellinger. En opplevelse er ikke tilgjengelig for andre enn den som har hatt den, men hvis folkloristen kun forholder seg til fortellingen om den, risikerer han å la folketrobegrepet defineres av en hul og tematikkbasert forståelse av forestillinger.

Tradisjon handler om referanserammer å kommunisere gjennom. Disse referansene inkluderer enkeltindividet i et fellesskap (av forståelse) idet de benyttes, for eksempel i en fortelling. Den tid er likevel forbi da kulturforskeren søkte, som Niels Lied, å finne en *autentisk* trosforestilling, i betydningen utvetydig, ekte og gjennomløpende individets totale virkelighetsbilde. Birgitte Rørbye presenterer det likevel som problematisk å forholde seg til grader av tro, siden man da må undersøke hvem som tror, når og hvor mye de tror¹²⁴. Ulike holdninger og situasjoner skaper uendelig mange kombinasjonsmuligheter av tro og ikke-tro, rasjonalitet og irrasjonalitet og kompliserer for henne folketroforskningen unødig¹²⁵. Dermed låser hun folketroforskningen til undersøkelser av den kollektive sfære. Men å forske på folketro vil kanskje i dag si å forske, nettopp på det Honko benevner som ’individuell tradisjon’; på fragmentert virkelighet; på private opplevelser som ikke alltid og i alle sammenhenger tilegnes samme betydning. Tradering skjer på mange nivåer, men i siste instans er det, som Honko selv med sitt memoratmanifest hevder, på individnivå selve overføringen skjer. Materialet jeg har samlet avslører en filosofisk kime av vekslende åpenhet og skepsis hos mine informanter, til det som ifølge deres egne fortellinger har inntruffet. Vekslingen speiler prosesser på individnivå som det bør tas høyde for av folketroforskeren. I lys av de mange interkommunikative krefter kulturforskeren i dag sporer i vår moderne kultur, blir tradering en prosess som er vanskelig å identifisere eksakt, særlig med tanke på at en forestillings aktualiseringsform kan overføres også ubevisst. Birgitte Rørbye hevder at kravet hun stiller til folketroforskningen om at aktualiseringsformen skal kunne ses som ledd i en tradisjonsprosess setter

¹²² Skjelbred (1995), s. 69

¹²³ Skjelbred (1995), s. 64

¹²⁴ Rørbye (1978), s. 307

avgjørende begrensninger for hva som er relevant å arbeide med, slik at troskriteriet for folketroforskningen kan avvises. Å se en aktualiseringsform som ledd i en eller flere tradisjonsprosesser må etter mitt syn tvertimot kunne sies å åpne, heller enn å begrense anvendelsesmulighetene.

Med en historisk dimensjon, en mediedimensjon og en sosial dimensjon å se tradisjonsprosessen i lys av, slik Rørbye presiserer det er påkrevd, blir en aktualiseringsforms mulige relevanskriterier utallige. Hennes nødvendige og tilstrekkelige krav til studiet av folketro¹²⁶, er i praksis så lette å innfri at de virker overflødige. Traderingsprosessen, skriver hun, skiller seg fra kommunikasjonsprosesser generelt med at man ”véd, at noget faktisk blev videreført”¹²⁷. Men forutsetter ikke *all* kommunikasjon at et budskap sendes, mottas, forhandles og reforhandles? Å undersøke trading må bety å følge et gitt kulturelt tema, uttrykk eller fenomen, gjennom ikke bare ett, men ulike kommunikasjonsforløp, slik jeg følger kommuniseringen av den uforklarlige opplevelse. Jeg følger spøkelsesforestillingens framtredelesform slik den kommer til uttrykk i mine informanternes formidlinger av opplevelsene, ikke for å *unngå* trosproblematikken, men nettopp for å undersøke opplevelsens *grad* av virkelighetsrepresentasjon. Rørbye hevder at det ikke er uinteressant å vite om folketroens aktør er troende eller ei, bare at det ikke kan være noe kriterium for hvorvidt kilden er relevant folkloristisk sett¹²⁸. Men opplevelseshandlingen, memoratet, representerer bare en av flere måter å formidle og bruke opplevelsen på. Det blir i mine øyne meningsløst å iakttas forestillingens sekundære uttrykk, uten å undersøke meningen de gis gjennom informantens egen innstilling. Den videre håndtering av opplevelsen avhenger nemlig av innstillingen; av den tro som hviler implisitt i den.

Kollektivitet og trading er selvfølgelig betingelsene for å kunne skille folketro fra rent tankespinn, men om vi skal operere med et begrep som folketro, bør dets mening og funksjon i mine øyne ligge i undersøkelsen av menneskers virkelighetshåndtering. At verken innstilling eller praksis utgjør noen konstant i menneskers virkelighetsoppfatning bør ikke avskrekke forskeren fra å undersøke traderingsprosessen på individnivå.

¹²⁵ Rørbye (1978), s. 307

¹²⁶ Se Innledningskapitlet, under begrepsavklaringen av folketro, for sitat.

¹²⁷ Rørbye (1978), s. 308

¹²⁸ Rørbye (1978), s. 305

Ambivalent virkelighetsforståelse

Velle Espeland poengterer at det ikke finnes noen enkel forklaring på hvorfor spøkelsene, ulikt andre overnaturlige vesener, fortsatt holder stand i folkelige fortellinger. Han antyder at spøkelsets tilknytning til døden setter det i en særstilling, men understreker også at spøkelset som det sammensatte kulturuttrykk det er, er et symbolmettet bilde som kan leve uavhengig av tro og opplevelser¹²⁹. Han avslører i neste nu en mistroisk holdning til potensielle informanter når han antyder at folk som forteller om spøkelser er mennesker med et sterkt behov for å gjøre seg interessante;

”De {disse fortellingene}handler heller ikke først og fremst om spøkelser, men om å bli sett selv. De handler om å stå frem som hovedperson i en dramatisk fortelling”¹³⁰.

Dette er en eksplisitt holdning til spøkelsesfortellinger som påhitt eller ønsket realitet. En slik holdning kan være farlig arrogant å trekke med seg ut i felten. Likevel er det kanskje nyttig å benytte Espelands perspektiver i undersøkelsen av et materiale, for å undersøke hvilke elementer som vektlegges for å gjøre hendelsen troverdig, og på hvilken måte. Jeg minner for den etisk orienterte leser om Maria Vasenkaris formaning om den gode dialogs forhandlingsfundament, og fordommer som forhandlingens forutsetning.

”Fortellingen må”, påpeker Espeland, ”plasseres solid i vår virkelighet”¹³¹, om den skal fungere. I et knippe småkapitler i boken ”Spøkelse” beskriver han en rekke slike fortellertekniske grep. Min første informant, bonden som ble forstyrret i vårråna av sin avdøde onkel, benytter seg av flere av dem. Hendelsen er for det første tid- og stedfestet, som i et sagn, og han er nøye med detaljer, som hva som ble spist til middag og hva onkelen Halvor hadde på seg da han viste seg:

Nr. 1: ”..Og, æ huske ka han hadde på sæ, han hadde en (...) rutate caps, og en lys jakke (...)”, (50-75).

Skeptikerens og den uvitendes delaktighet i det opplevde er av de mer sofistikerte grep Espeland presenterer¹³². Begge er til stede i fortellingen om Halvor, representert med henholdsvis bondens mor og bondens kone. Konen opplever som det følger av historien visitten uavhengig av informanten;

Nr. 1: ”..Og..e..æ bi sittanes, også smile han (onkelen) bare, også går han bak traktorn min, også vinke han te mæ, også går han opp den stien..som ikkje fandtes lenger. Og deroppe så står ho Maren (konen) og hyppe (...) potet, og står me ryggen mot mæ, og når æ ser han Halvor nærme sæ, så rætte ho sæ opp, ho Maren, også snur ho sæ, også står ho også ser ho på han Halvor, og følge han me øyan oppover.

¹²⁹ Espeland (2002), s 183

¹³⁰ Espeland (2002), s. 183

¹³¹ Espeland (2002), s. 138

¹³² Espelands (2002), s 138

(...) æ så han helt tydelig – som om han va et levanes menneske. ..og æ hadde ingenting negativt, æ bare..bare registrerte dette, og..og liksom resta på hodet et par ganga, sånn hehe..førr å liksom få det her ut av (...) synet på mæ. Men – det va det æ så. Og han Halvor stoppe og ser på ho Maren, også går han videre opp, og når han går opp så står ho Maren og ser sæ rundt, også snur ho sæ, også fortsætte ho å hyppe potet”, (50-75).

Bondens mor er det skeptiske alibi for det inntruffnes sannsynlighet, og min informant må endatil skjule for henne hva hun selv har sett, av redsel for hennes mentale helbred;

Nr. 1: ”Et par tima senere, så ..sku vi gå bort på hytta te føreldran mine, før ungan va jo der borte, og dæm hadde lagd..eee..kjøttsuppe.(...) Så vi gikk bort, da, ho Maren og mæ, og (...) prata – æ sa ingenting om han Halvor og det æ hadde sedd, og ho nævnte ingenting, (50-75).

Så sætt vi oss ved bordet der borte, og mi mor som e..va VELDIG skeptisk tel dette med – alt som hadde med spøkelsa og overnaturlig å gjøre..(...) så står ho ved den lille kjøkkenbenken i den lille hytta, (...) så snur ho sæ plutselig mot mæ også sir ho i en sånn hverdagslig tone at..e.. ’Du - kæm det va du hadde besøk av der borte når du holdt på med traktorn?’ ’Besøk?’, sir æ, ’Ja, når du holdt på med traktorn..’, ja, sir æ; ’da æ holdt på å slå? Æ har jo holdt på lenge..’, ’Ja, nei, når du holdt på å sku komme i gang’. ’Hnei’, sir æ te ho, ’æ harkje hadd besøk’, - ’JODA, du sto og snakka med en der borte’, sir ho. ’Nei’, sir æ – ’æ gjørkje det’, og ho blei helt sånn...rar.. oge..det va nærmest så ho mesta beherskelsen der ho sett; ’Jammen æ så jo du prata med en, og æ så bortover, så ser æ du står å prate med han Halvor!’, sir ho, ’og æ sir te mæ sjøl; nei, der e han Halvor kommen, æ må ordne med mat te han også, så artig’, sir ho, også gikk det opp førr ho at han Halvor va død, så det måtte være nån andre æ prata med. Også gikk ho bort i vinduet seinere førr å se nærmere ke..æ, kæm det va, men da holdt æ på me traktorn igjen, (75-100).

”og æ så jo kordan ho (moren) reagerte, og ho va helt sånn..(..)..nærmest i ubalanse. Og det e første gangen æ har sedd ho sånn. (...) også sett æ ei stund, så sir æ; ’ja, nei, du det stemme’, sir æ te ho, førr (...) her må æ få ho roa ned, altså..’(..) æ hadde jo faktisk besøk av en som hete Halvor – han Halvor Bakken – han Drosje-Bakken’, sir æ, før det va det eineste æ tenkte på, førr han hadde ei sånn hua, han drosje-Bakken”, (75-100).

Historien blir så godt som vanntett for skeptiske angrep når den uvitende kones vitnesbyrd deretter legges for dagen;

Nr. 1: ”(...) Så sir æ; ’Ja, han kom no å prata med mæ, men det va bære et øyeblikk så gikk han igjen’...og.. ho roa sæ ned, da fikk ho forklaring på det. Vi fortsatte middag..(..), og da vi gikk der i fra, og gikk hjemover, så sir ho Maren te mæ – ’Va det han Bakken så va der?’. ’Nei’, sei æ, ’det vakje han Bakken’. ’Ja’, sir ho, ’det va så rart, skjønne du, æ stod å tok opp..å holdt på å hyppe poteten, og plutselig, så føle æ at han Halvor e der. ’Æ e helt sikker på’, sir ho, ’at han Halvor e der. Æ røyste mæ endatil opp førr å se om æ så han. Men æ så han ikkje, men æ følte han heile tia’. (100-125)

Fortellingen henger godt sammen og er spekket med detaljer og stemningsskapende elementer, og rundes av med et humoristisk poeng; Halvor gikk endelig av med pensjon;

Nr. 1: "Æ har lurt på – æ har aldri undersøkt det – om den dagen kunne være den samme dagen så han sku gå av med pensjon", (375-400).

Informant nummer 5, aleneforsørgeren Gina får hjelp av moren og søsteren til å tolke sine opplevelser som en hjelper, som hun ganske enkelt kaller "majnn min":

Nr. 5: "Men mæst klart blei det vel, det opplegget der, når æ fløtta derifra og (...) i huset neffør ho Mamma og han Andor. (...) Da skjønte æ det at – æ har nån lamme mæ, og det e en majnn. Førre da viste han sæ mye...mye klarere; aldri helt klart (...)

Æ kujnne plutselig se at han stod som en skygge – det va to plassa han brukte å stå; det va i hjørnet ved siden av ijnngangen, der akkurat ved siden av TV'en, (...) ejller så va det liksom i gangen mejlla kjøkkenet og soverommet, så kujnne han stå der. Og etterhvert så skjønte æ at det her e nån som vil mæ godt; det her e nån som e lamme mæ, det her e nån som bare ska ta vare på mæ; vise, ikkje saint, sympati ejller et ejller ajnna (...), og æ hadde ikkje så veldig løst å si det her te nån, førre æ syns ikkje det va nåkka å si. Men æ førtællte det te ho Edel; søstra mi.(...)

Og ho ble jo helt; "Oæ!", skukje tørre å komme ned, ikkje saint. Førre ho hadde jo også følt når ho va hos mæ, flere ganga at liksom; (...) sånn der – du trur du ser nån, men så e det ikkje nån der. Så ikkje før ho Mamma plutselig – æ hadde også en førferdelig tøff periode da (...) og i dejn her perioden så brukte ho Mamma å hjelpe mæ me ungan og passe dem av og tel. (...) Også ho Mamma hadde vært barnevakt, og så stod ho – ho Mamma låse *bestajndi* døra – sånn har ho det bare, (...) det har vært masse tyveria oppi de husan der oppe, så ajlle låse dørn der. Så ho hadde låst døra, og ho gikk heile tia og tenkte på mæ, og..va bekymra. (...) Så hadde ho lagt begge ungan. Også kom ho no iynn i stua igjen. Og plutselig så stod det en majnn..som va..en majnn som stod på kjøkkenet. Og som bare stod der å så på ho. Og ho fyk jo opp i et vannvedd, ikkje saint, ho trudde jo det va en iynnbruddstyv, ikkje saint, førre ho vesste jo at ho hadde låst døra. Så liksom; korsen hadde han kommen sæ iynn her, og 'ka gjør du her?', ikkje saint. (...) Ja, ho sa det rett..ho føyk jo opp, ikkje saint, ho Mamma e jo sånn her kjempeeksplosiv (...), hahaha; 'Ka gjør du her og korsen kom du dæ iynn?', ikkje saint, og en fremmen majnn når ho va aleina med ungan i ei lita – knøttlita leilighet.

(...) I ajll fajll så hadde han, æ huske ikkje klart om han hadde sagt te ho Mamma det at, ja æ trur han hadde sagt te ho Mamma det at; 'Du treng ikkje å tenke på ho Gina, ho Gina kommer tel å få det bra (...)'. Og ho liksom bare; 'HO GINA??! Ka du har med ho Gina å gjøre?'

(...) Ho trudde det va en majnn, han hadde klær på sæ, og ho kujnne beskrive korsen klær han hadde på sæg og ajlt, (...) også hadde han blidd borte. Også va det liksom; "FSSST!", borte med han. Snudd og borte, ikkje saint, og da..og først va ho; 'dunk, dunk, dunk, dunk, dunk!'; hjertet, ikkje saint, men så hadde ho plutselig skjont at det her va jo en beskjed. Det her va jo Gina sijn majnn, liksom, det her e en majnn som e der førre ho Gina, (...) men ho turte ikkje å si det her te mæ, førre ho va så rejdd førre at

æ sku være rejdd førr å være aleina. Så ætte længe, længe, længe så førtællte ho det her te ho Edel (søsteren). Og da sa ho Edel te ho Mamma at æ vet om han majnn", (50-125).

Hunder og andre dyr er vitner som også gir gode fortellinger ifølge Espeland¹³³, og informant nummer 7 som på fisketur møter gjenferdet av en eldre kvinne, tar neste dag kameratens hund med seg til åstedet. Han passer samtidig på å få presentert seg selv som skeptiker:

Nr. 7: "Dagen ætte. Tidlig om mårran, 7-tida om mårran, førr det her va jo ætte tiende september, så va jakttia og. Gikk æ, (...)...tok æ hoin (hunden) – hannes, ikkje min hoin..også gikk æ opp der. Akkorat på samme plassen. Då fikk æ faen ikkje hoin te å gå over dejn plassen der så kjerringa..ejller på dejn haugen.. tua ejller ka du ska kajlle det..der så kjerringa hadde sotte. Han vika rett ojnna. Ejnda æ gikk oppå og såg og ropte hoin te mæ, han kom faen ikkje", (25-50).

Informantene i mitt niende og siste intervju, som leflet med spiritisme, stilte husspøkelset, Herr Vang, som de angivelig hadde fått kontakt med, snedige kontrollspørsmål, med de underligste resultater:

Nr. 9: "Også stillte vi også spørsmål te han Vang, om han kunne førtelle oss nåkka om huset vi ikkje visste. Krmt, og da.."

Nr. 10: "Ja, det huske æ, det e nå æ huske best (175-200). (...) Han sa atte..'Det e sand bak døra på mørkerommet'. E huske det veldig godt, førr vi skjønnte ikkje ka han snakka om i det hele tatt. Også måtte vi ha elimineringsmetoden, da. (...) Først så spurte vi; 'Okei, e det det huset her?', 'Ja, det e det jo'. Også; 'Okei, e det den her etasjen?'. 'Nei'. 'Kei, e det der VI bor? Etasjen under?', 'Næi', 'E det etasjen under der?', og der va det jo kontor.."

Nr. 9: "Ja, der va det heller ikkje".

Nr. 10: "(...) Og førsteetasjen måtte det jo være, da. Det va det. Men i første etasjen va det bare sånn trappeoppgang, pluss en frisør, og en s'nær vaskerom. (...) Også spurte..også spurte vi; 'okei, e det frisøren?', 'Næi', 'E det vaskerommet?', 'Næi'. Da e det ikkje nå meir anna enn nå sånn der..trappeoppgangen. (...) Og det visste vi ikkje – der e det ikkje nå rom, sånn egentlig".

Nr. 9: "Nei, vi visste ikkje om det".

Nr. 10: "Det ekje nå dør der. Eller det e bare dør inn te vaskerommet og inn te..emm..frisør.

¹³³ Espeland (1999), s. 159

(...) Og da kom ikkje vi lenger enn at det va i første etasje. Ikkje sant, da stoppa det..logikkrekka opp, og da gikk vi ned dit. (...) Og undersøkte det der. Og da gikk vi bak trappa. Og da va det faen mæ ei jævl..ikkje dør, akkurat, men ei luke, da”.

Nr. 9: ”Ja, det va ett slags lite rom der. ”

Nr. 10: ”Det e jo ikkje nå plass man vanligvis går”.

Nr. 9: ”Nei, det va jo ingen som visste om det. Det rommet der”.

Nr. 10: ”Det va faktisk et sånn der avlukke, eller et sånn derre..sånn hulrom inni trappa, da. Og der lå det en sandsekk. (...) Og det bekrefta jo det der utsagnet”, (200-225)

Det er selvfølgelig nødvendig å gi en opplevelse et minimum av tolkning, som Espeland skriver, for at den skal kunne fortelles, og informantene mine nøyer seg altså ikke med noe minimum. Historiene de legger for dagen er alle sammen fulle av troverdighetsbekreftende detaljer; ringende bjeller, fotograferte rimfrosthjerter, vitner, forvarsler, og kontrolleringsmanøvre som bekrefter opplevelsene som virkelighetsrepresentasjoner. Likevel presenteres og problematiseres de altså i lys av et fysisk, skolelært verdensbilde. Fortellingen om den underlige hendelse får slik en tilsynelatende kontradiktorisk struktur av forklart uforklarlighet. Men forklaringen kan selvfølgelig være ment høyst forsøksvis. Espeland karakteriserer folketroen på følgende måte;

”Folketro har ingen autoriserende teologi som kan hindre inkonsekvenser, og den blir stadig tilpasset forskjellige forklaringer og funksjoner”¹³⁴

Trosbegrepet har tradisjonelt vært bundet til teologien og religionsforskningens undersøkelser av institusjonalisert religion, men jeg vil med følgende perspektiv av Jocchum Stattin, hevde tro mer som en mulighetsbetingelse for sannhetssøken:

”Vi tänker oss ofta att människor antingen har en rationell syn på världen eller att de är offer för olika slags missuppfatningar. Men när man studerar enskilda personers verklighetsbilder närmare så är det faktiskt komplexiteten som är det mest iögonfallande. Det är möjligheten av att både omfatta officiellt vetenskapliga försanthållanden och samtidigt motsägande uppfatningar av mer personligt slag som är så slående”¹³⁵

Alternative sannheter og virkeligheter åpenbarer seg for individet når det er behov for dem, og danner grunnlag for fortellinger folkloristen identifiserer som folketro. Espeland poengterer hvordan

¹³⁴ Espeland (2002), s 111

¹³⁵ Stattin (1991), s. 8

en opplevelse først må bli til et minne før den kan bli til fortelling¹³⁶, og som nevnt at minnet i sin tur gjerne påvirkes av tolkningsprosessen som finner sted underveis i formidlingen av hendelsen. Den personlige fortelling nærmer seg gjerne sagnet i form og uttrykk for hver gang den fortelles¹³⁷. Historien fortalt av informant nr 1, bonden, er detaljrik, strukturert og sammenhengende. Opplevelsen har hatt minst en medtolker; konen, og redegjøres for med suverenitet og overbevisning. Den bærer preg av å ha vært fortalt mange ganger, den har funnet sin form og rett og slett blitt en god fortelling. Med min Gudfars historie, informant nummer 2, som bar på sin opplevelse i hemmelighet fra han var guttunge og frem til han ble voksen, blir det tydelig at en underlig hendelse ikke formidles like ryddig og greit om opplevelsen ikke har rukket å bli fortelling:

L: Men førrtællte du ingen om den episoden med ho dama før du bei voksen? Ikkje kompisa engang?

Nr. 2: "Nei..e..sånne ting som det der, det e liksom så...når du tenke dæ om så vet du egentlig ikkje..te slutt så trur du at du har ..e..drømt, liksom, at du har.. Men samtidig så veit du med dæ sjøl at du kanskje har opplevd nokka som du ikkje kan førklare, men så..når du plutselig byjnn å snakke om det i voksen alder så.., det klart når andre har hatt samme opplevelsen så..det e da du liksom (...) kan (...) få litt mer kjøtt på beinet på en måte, og kan..mer konfirmere at det egentlig va..*va* nånting, ikkje bare..sønn derre..hjerneflakk", (0-50).

Han kom altså på sin opplevelse da han snakket med moren, søsteren og noen venner om uforklarlige hendelser, men hadde inntil da holdt opplevelsen for seg selv:

Nr. 2: "Det va flere ungdomma, førr vi brukte å samles borte hos..modern va veldig flink å..å hadde åpent hus, og vi brukte å være mye der borte, og..også kom det opp det her med – en diskusjon om sånne ting så det der. Så begynte no nån å førtelle ka dem hadde opplevd og ka dem hadde sedd, og liksom om dem kujnne ha opplevd ting som dem liksom ikkje kujnne førklare. Og da kom æ på dejnn historia der, og da va det at æ fikk dejnn der aha-opplevelsen, æ huska dejn, men det va liksom sånn.. seinar har æ begynt å tenke på litt på det, men æ sir; det ekje nokka sånn..æ vet ikkje. Det ekje..det ekje så konkret no, som..mæn som sagt; nån gonga så når æ e der så går æ liksom æ sa å kikke. Dejnn e konkret nok førr mæ, altså", (175-200)

På spørsmål om det finnes noe sagn å sette opplevelsen i forbindelse med er svaret negativt, utover at moren under samtalen presenterte en lignende fortelling om en ukjent kvinne sett ved samme elv av en pike i nabolaget:

"Nei, ikkje så æ veit om. Nei det einaste e det at ho nabojejnta hadde sedd det", (50-75)

¹³⁶ Espeland (2002), s. 171

¹³⁷ Espeland (2002), s 171-177

Min gudfar har forsøkt å tegne kvinnen slik han husker henne; svøpt i noen merkelige gevanter som mest av alt minte ham om skikkelser fra den illustrerte bibelhistorien. Habitten gis ikke noen spesiell betydning, utover at det var med på å prege opplevelsen som merkverdig, og jeg klarer som intervjuer ikke å få tak på om han presenterer det som et skeptisk forklaringsselement på hva som har inspirert opplevelsen:

Nr. 2: "(...) asså dejnn hendelsen, han kom inn og det va ikkje nokka..hadde ingen påvirkningskraft asså i det hele tatt. Det eneste æ hadde læst før den tid det va asså bibelhistoria. Og engla og Jesus og alt det der"

L: "Ja, men trur du dejn kujnne ha vært med på å farge dejnn opplevelsen i og med at..det va litt sånn kirkelig tilsnitt, eller sånn.."

Nr. 2: "Nei det va..det eneste æ forbajnt med de klærn, det va at det va de klærne dem hadde i bibelhistoria. Ja, og det stussa æ på, men det va på grujnn av at..klærn dem va..dem virka så dem va i fra gaml.. æ tenkte med mæ sjøl; ho e jo ei dama fra gamledager".

L: "Sånn at..sånn at kanskje selv om..at du så nokka e det vel liten tvil om, men at det fikk den habitten det hadde..e kanskje ikkje ..e kanskje ikkje tilfeldig".

Nr. 2: "Neimen, d..æ kujnne jo ha sedd ho i en vanlig kjole, men de derre..spesielt det der hvite så ho har her (håndbevegelse om hodet/halsen), så hang det ned her også gikk det opp sånn. Også va det vel lange arma. Så hadde ho fotan i..satt i elva.

Ja, før æ huske det. Ho satt med føttern i elva. Det e det æ sir..det va...det va varmt og det va sommer og vi brukte å være i elva å bade, så æ fajnn det egentlig ikkje så veldig unaturlig heller, men samtidig..æ opplevde det liksom bare som ei dama som ikkje æ kjente. Det va liksom det så va utgangspunktet", (425-450)

Opplevelsen har åpenbart ikke blitt gitt noen entydig forklaring; den har rett og slett ikke blitt tolket, og fungerer som en numenfortelling. Det som antydes videre er kvinnens ansiktslikhet med min gudfars egen gudmor og tante, som i samme nu avskrives som noen slags forklaring:

Nr. 2: "Æ huske enda det ansiktet; det e så vanskelig før æ også..også tegne sånt også sette det på papir kain du si, også lage en god nok illustrasjon, og så.. men (...) vi kan fære te modern å se om..ho har bilde av mi gudmor, før ho va veldig lik ho tante R", (25-50)

L: "Ja, før det kujnne ikkje ha vært ho som du syntes det ligna på.."

Nr. 2: "Nei, nei, nei...() ho gudmor mi, det har jo æ med en gång visst kem det va. Det visste æ jo godt kem det va", (350-375).

Til slutt blir jeg som intervjuer en smule utålmodig, i vente på en slags konklusjon. Den uteblir, imidlertid:

L: "(...) så sir du at dejnn opplevelsen har bare blidd ståanes som et sånn der sommerminne, ejller et slags mijjne om ei bra tid. Så du harkje..korsen e du i forhold til (...) du e litt mer sånn som mæ som ikkje tar så mye stilling til ka ting va."

Nr. 2: "Men kossen stilling ska du ta? Du må jo ta det med..nysgjerrighet og en smule..e..førrunding og kanskje litt respekt førr at du..ejller [du] må akseptere at det finns ting rujnt omkring oss (...)", (100-125).

Selv om både fortellingens og informantens troverdighet, samt grunnlaget for refleksjon rundt det inntrufne, står og faller med presentasjonen av naturlovbruddet, blir det vanskelig å forstå den underlige hendelse utelukkende som en "god historie". Lauri Honko var som nevnt i sin tid ute etter kollektive trosforestillinger, og forsøkte med genresystemet som redskap å skille mellom memorat som virkelig spilte tradisjonene, og andre, mer individuelle og kunstneriske uttrykk:

"Det finns memorat med rikligt med individuella, unika drag och, i vissa avseenden, 'onödiga' detaljer. Det finns andra, som är fattigare och innehållsmässigt mera schematiserade. Det finns också sådana som, tillika med autentiska upplevelser, även innehåller motiv, lånade t.ex. från sägner. När det gäller att analysera supranormala upplevelser, är den första gruppen den mest värdefulla. Men sett ur folktrons synvinkel visar sig även erfarenheter, som i efterhand förändrats, vara värdefulla. Ty memorat, som berättas om och om igjen, har en benägenhet att kodifieras och närma sig den kollektiva traditionen, i synnerhet om denna tradition innehåller lämpliga paralleller och mönster. Sådana anpassade memorat omtalar inte av vilken art den övernaturliga upplevelsen egentlig var, utan snarare hur den enligt traditionsbärarna borde ha varit"¹³⁸.

I dag er folketroforskeren i stor grad prisgitt fortellinger Honko ville sett seg nødt til å avvise som sikre bevis på en aktiv trosforestilling. Enkelte av informanthistoriene beveger seg som vi har sett ikke betraktelig langt vekk fra numenstadiet. Informantene redegjør gjerne grundig for hva som ble sett eller hørt, men en tolkning av det inntrufne som et spøkelse, samt en eventuell mening med visitten, antydes stort sett kun. At fortellinger endrer seg over tid trenger uansett ikke å bety at opplevelsen den bygger på ikke føltes reell nok for fortelleren. Vi har heller ingen garanti for at ikke samtlige elementer i fortellingen var til stede allerede fra starten. Det å fortelle rydder først og fremst inntrykkene. Hvor opplevelsen slutter og tolkningen begynner er det ingen som kan si med sikkerhet,

verken i tale om folkelige eller vitenskapelige fortellinger. Det viktige blir å konstatere at folk, til tross for vårt dominerende vitenskapelige verdensbilde, fortsetter å oppleve virkelighet på flere måter og plan. Dilemmaet med spøkelsene er at de med sin tilsynekomst krever et fokus på det per definisjon uforklarlige, samtidig som de besørger en mulig forklaring på den. Dette indikerer at den som opplever dem på den ene siden fascineres, og på den andre siden skremmes.

Trygghet og spenning

”Det farliga livet” er som nevnt tittelen på Jochum Stattins artikkelsamling om ”avund, redsla, rykten och fördomar”. I forordet skriver forfatterne at

”(...) folktron vänder upp bondesamhällets baksida, den befattar seg med förfallet, det frånstötande och äckliga; den bereder ett utrymme för at samtala om hat, sjukdom och död”¹³⁹

Folketroen speiler et liv og et samfunn hvor livets risikoside stadig var i fokus. Uberegneligheten i tilværelsen ble satt i forbindelse med onde krefter:

”Det samhället uppvisar en avgörande skillnad mot nutiden. I vår klarsynta samtid har vi avskrivit ondskan (...) Det onda är snedsteg som kan korrigeras (...). I bondesamhället fanns de mörka krafterna oberoende av personerna”¹⁴⁰.

Disse onde kreftene krevde sikkerhetstiltak basert på en egen type logikk; magisk tenkning og handling. Med dagens gode levevilkår er livets risikosider betraktelig reduserte. Enhver fare forebygges med sikkerhetstiltak av mer håndfast slag, og livet er ikke fullt så farlig lengre. Dermed øker behovet for spenning. Slik blir det lett å henfalle til et syn på spøkelseshistorier fortrinnsvis som en skrekksjanger innen fortellerkunsten, og som en mulighet til å dramatisere en temmelig forutsigbar hverdag. Livets risikosider kan imidlertid aldri elimineres totalt.

Til enhver menneskelig geskjeft knytter det seg håp og ønsker om et bestemt resultat, samt frykt for å feile. Forfatterne av ”Det farliga livet” mener at folketro fortsatt kan handle om håndtering av fare, og at innsikten i egne opplevelser og handlingsmønstre kan hjelpe en til å forstå eldre tiders forestillinger;

”Vem har til exempel inte ”hållit tummarna” för at påverka utgången av någon vanskelig händelse (...)?”¹⁴¹

Døden er dertil en lite korrigierbar fare, tross legevitenenskapens utallige livsforlengingsprosjekter. Når et menneske dør utsettes de pårørende for et nådeløst irreversibelt tap, samtidig som de konfronteres

¹³⁸ Honko (1968), s. 192

¹³⁹ Stattin (1991), s. 4

¹⁴⁰ Stattin (1991), s. 4

¹⁴¹ Stattin(1991), s. 8

med den største av alle gåter. Det åpenbarer seg en avgrunn av savn og uvisshet, og det ville bli absurd å forstå fortellingen om et møte med en nær avdød, som to av mine informanter presenterer, primært som skrekkunderholdning. Folketroens skikkelser, deriblant også spøkelsene, kan kanskje likevel sies å imøtegå to motstridende behov i mennesket; behovet for trygghet og behovet for spenning¹⁴². Mens en sjøorm gir lokalsamfunnet et spenningsmoment til kollektiv fornøyelse og spekulasjon, sågar til fortjeneste som turistattraksjon¹⁴³, gir spøkelser utover dette¹⁴⁴ grunnlag for en mer dyptgripende angst av eksistensiell sort. Sjøormer er tross alt jordiske skapninger, mens spøkelser med sin forankring i døden har en tendens til å virke foruroligende på dem som opplever dem. I allefall i øyeblikket.

Velle Esepeland hevder i artikkelen ”Spøkelse og spøkelseshistorier”¹⁴⁵, at spøkelsene i kraft av å være representanter for døden burde kunne gi håp om etterliv, og etterlyser i så måte en slags trøstende funksjon ved dem. Det manglende trøstaspekt forklarer han med at spøkelsene slik han kjenner dem fra historier er ”desperate, hevnlystne eller fortvila”¹⁴⁶, og får døden til å framstå som noe uhyrlig og avskrekkende. At spøkelser fortrinnsvis fremstår som gruelige er ikke min erfaring, verken privat eller i samtale med informantene. Tvert imot. På spørsmål om det var skummelt å møte blikket til damen ved fossen svarer for eksempel informant nr 2, min gudfar, umiddelbart nei. For ham representerer opplevelsen et spennende, men vakkert barndomsminne:

Nr. 2: ”Nei, nei. Æ huske enda det ansiktet (...). Som æ sa te dæ tidligar; det vakje nån sånn negative... Det e liksom bare nåkka..som du huske, som egentlig bare..det va ei fin tid og en god sommar, og..” (0-50)

Likedan min første informant, bonden. Jeg spør om han ikke blir skremt når han opplever spøkelser:

Nr. 1: ”Neih!”

L: ”Æ har sjøl hadd en del sånne pussige opplevelse og ..æ bikje nåkka særlig betrygga av dæm..eller førdi at..ikkje at dæm har vært så fæl, det har dæm kanskje ikkje vært, men ..æ synes det peike i ei retning som ..asså der e nokka så vi veit så lite om”.

¹⁴² For en grundigere behandling av temaet, se: Giddens (1991)

¹⁴³ ”Nessie” i Lock Ness, (<http://www.lochness.co.uk/livecam/>), og Seljordsormen i Telemark, (<http://www.mjoesormen.no/littomseljordsormen.htm>)

¹⁴⁴ Også spøkelser kan fylle denne rollen, jfr. veivesenets spøkelsesskilt på Sognefjellveien, omtalt i Espeland (2002), s. 114

¹⁴⁵ Espeland (1999), s 169

¹⁴⁶ Espeland (1999), s 169

Nr. 1: "Ja! Ja, asså æ reagere med at håran reise sæ i nakken på mæ, førr liksom, hadde æ hadd ryggghår og vært bikkje så hadde jo håret stådd rett opp.."

"(...) ..men, men..æ ekje redd". "(...) Det bare e der. Og – de første sekundan – også roe æ mæ ned, også prøve æ å være i situasjonen", (425-450).

I sitt senere verk "Spøkelse" poengterer Espeland at dagens spøkelser står i skarp kontrast til litterære gjenferd med det at de stort sett bare vitner om etterliv, og dermed nettopp *er* mer trøstende enn skremmende;

"Bortsett fra at de representerer litt spenning i hverdagen, er det antydningen om et liv etter døden som holder dem gående"¹⁴⁷.

Skrekkdimensjonen ved dem utgjør stort sett en konvensjon, heter det nemlig videre, noe som bevitnes med en historie om en ung gutt som snur seg og sover videre "etter først å ha blitt stiv av skrekk ved synet av en hvit skikkelse ved sengekanten"¹⁴⁸. Jeg får lyst til å nevne at jeg selv har opplevd noe lignende en gang, sent i tenårene. Etter først å ha blitt vekket av harde dunk i skulderen, liggende på et rom i et hus jeg var alene i, lot jeg meg raskt overmanne av søvn igjen, til tross for, eller kanskje nettopp *fordi* jeg ble aldeles vettskremt. Espeland presenterer uansett to motstridende roller for dagens spøkelse;

"budbringer om en fortsettelse og uhyret i skrekkhistorier"¹⁴⁹

Han vedgår at begge rollene kan resultere i redsel.

For å forklare den irrasjonelle redselen vi føler når vi ser en grøsserfilm eller lytter til en spøkelseshistorie, viser han til det han presenterer som "leiketeorien". Det kreves innlevelsesvilje både av spøkelseshistoriens forteller og lyttere for at fortellingen skal virke; de må leke at de tror på det som fortelles:

"Vi veit godt at uhyret ikkje eksisterer, men vi let som om det er reelt"¹⁵⁰.

Teorien er med nødvendighet gyldig et stykke på vei. Men den er kanskje utilstrekkelig. Som den skeptiker han velger å presentere seg som, reduserer Espeland frykten vi føler i møte med dødens gåte til en type lekefrykt, mens jeg mener den for de impliserte kan være alvorlig nok, i allefall tidvis. Historien i filmen eller fortellingen finner gjenklang i noe; den berører et ømt punkt for mennesket; vissheten om egen legemlige forgjengelighet. Riktignok er det bare en av mine informanter hvis syn på visitt fra det hinsidige *domineres* av frykt:

Nr. 8: "Det forbinder jeg med spøkelser. At dem kommer tilbake rett og slett for å skremme deg..gjøre livet surt for deg", (175-200)

¹⁴⁷ Espeland (2002), s 85-86

¹⁴⁸ Espeland (2002), s 86

¹⁴⁹ Espeland (2002), s. 184

¹⁵⁰ Espeland (1999), s. 167

For de øvrige later det til at det er i kraft av sin underlighet, som motsetning til det fysiske verdensbilde, at spøkelsene er skremmende:

Nr. 2: "(...) det virka jo litt rart på mæ, men samtidig så va det ikkje nokka sånn.. som gjor mæ nokka ondt eller sånn at – æ bei verken mørkeredd eller nånting. Æ va mang ganga på høsten aleina der oppe og kikka (...)", (75-100).

Det er i øyeblikket det skjer at opplevelsen kan gi et kaldgufs nedover ryggen på de impliserte:

Nr. 1: "æ blei skræmt med det samme æ så den skyggen – æ trudde det va et..et menneske. (...) Men - he! -men nakkehåran, dæm reiste sæ på mæ, det gjordæm heilt sikkert", (175-200).

Nr. 8: "Så, det var..du veit, når du får en..hvordan ska jeg beskrive den følelsen jeg hadde i huet; asså – redselen var der sånn at..jeg ble så varm i hodet, det var ikke hjertet som gikk for fort, det var sånn..overredd", (75-100).

Nr. 9: "Jah. Men vi blei..vi blei så pass skremt etter den der historia med han..med han...Sune (kamerat som deltok i spiritismen), eller da hadde vi jo begynt å bli veldig skeptisk til det uansett, men det..det satt definitivt punktum føre..førre..de der greiern der. Det e..va rimelig skummelt", (250-275).

Nr. 10: "Vi va jo litt shakey, selvfølgelig. Vi visste jo at vi hadde gjort ting som v..ikkje e vanlig".

L: Ja, dåkker sa jo "det der vijl dåkker ajldri gjøre meir", og..

Nr. 10: "Ja, det e førr å beholde..emm..beholde..vettet", (450-500).

Innenfor en alternativ virkelighetsramme, som gjerne inntreffer etter at naturlovbruddet er et faktum, aksepteres imidlertid spøkelsene som noe man kan tillegge ulike betydninger og tolkninger. I samtale med min informant nr 3; Trine, som har opplevd å miste sin mann i kreft, blir det veldig tydelig hvordan samme opplevelse både kan skremme og trygge. Selve dødssfæren fremprovoserer den typen angst bare det ukjente kan belemre en med, og i dødsøyeblikket fremstår ektemannen som skummel enda hun hadde lovet ham å ikke bli redd:

Nr. 3: "Og også då han døde, dejn natta då han døde(...) Så hadde jo han Brynjar (mannen) sagt..spurt om æ vijlle følge han i døden. Han syntes det va veldig vanskelig å sko dø, også vette at han sko være HEILT aleina. Så han hadde bedd mæ om det. (100-125)

(...) Være hos han. Og ejnda han va bevisstlaus; vess ikkje æ hejller han Ulrik og ho Synne (barna) va i rommet, så bei han urolig. (...) Så vi, æ og han Ulrik og ho Synne lå og hojldt omkring han da vi skjöntat det va på slutten. (...) Også hadde han Brynjar spurt mæ om enn ting tell, og det va om æ

ikkje kojne la være å være rejdd han. Førre æ va jo så mørkerejdd. Og det hadde æ lovd at det sko æ ikkje være. Førre han va jo MIJNN Brynjar, asså æ skokje være rejdd *han*. Og då han va død, (...) då han ikkje pusta ijnn meir ... så blei æ rejdd likevel”.

Til tross for redselen Trine først følte, innhenter hun fatningen etterhvert som opplevelsen endrer seg:

Nr. 3: (...) Ja. Og det va..det va grusomt å merske det, men æ vesste at æ måtte være aleina med han. (...) Også sa æ te ho så satt fastvakt, at æ va nøjdd å være aleina (...) også gikk ho ut, og ajlle gikk ut (...) Og vi hadde jo brylluppsdag, han døde dejn søttende, og vi hadde brylluppsdag dejn attende, han døde halv tolv og klokka tolv hadde jo vi brylluppsdag, ungan va..å kjøpte tyve røde rose te oss. Så la æ ti røde rose hos han, også..så takka æ han førre livet, (...) og ungan, og, liksom ajlt som hadde skjedd, førre ajlt så skjer trur æ har en..styrke oss og gjer oss visdom (...) det e mijn livsfilosofi (Sukker!). Også står æ og højld i han og snakke med han, det va et stearinlys i hjørnet, også va nattlampa på ajndre senga, (100-150).

(...) Og plutselig, så kjem det et lys BAK mæ. Bak hauet mett, (...) Oppførr mæ, ejller bak mæ, og LYSE OPP heile rommet. Og det vakje bære liksom sånn, at det va bære et klikk, ejller et blink; det lysste opp, HEILE rommet. (...) Også bei æ FYJLLT, a kjærlighet og fred. Og de e æ sikker på; det va han Brynjar så gikk ut av sijn kropp, og førrot mæ”, (150-175).

Å akseptere døden og dens nådeløse konsekvens er tungt og skremmende, men åpner altså opp for virkelighetsforståelser man vanligvis ikke benytter seg av. I boken ”Alas! Poor Ghost!” viser Gillian Bennett hvordan en stor del av enkene hun har intervjuet opplever at deres ektemenn vender tilbake for å gi dem hjelp, trøst og støtte¹⁵¹. Espeland skriver imidlertid i sin kulturhistoriske spøkelsesanalyse;

”Det er svært sjelden at moderne spøkelser blander seg opp i familiekonflikter eller har noen klar sosial funksjon. De fleste har ikke noen åpenbar hensikt eller noe ærend i det hele tatt. De har mistet sin sosiale rolle”¹⁵².

Med deildegastenes og utburdenes forsvinning konkluderer han slik at spøkelsenes rolle i dag hovedsaklig er å gi gode grøss foran peisbålet på mørke kvelder. To av mine informanter har jo i likhet med Bennetts enker erfaringer med besøkende fra dødsriket som trøster eller hjelper dem i vanskelige situasjoner. Med støtten de etterlatte henter fra sine avdøde får åndene psykologisk, og dermed også en potensielt sosial funksjon. Om døden i seg selv er skummel, fortsetter den døde for de etterlatte å representere det trygge.

¹⁵¹ Bennett (1991)

¹⁵² Espeland (2002), s. 85

Etter opplevelsen med hjertet tegnet i vindusrim fortsatte Trine, informant nr. 3, å henvende seg til mannen Brynjar for hjelp og støtte i vanskelige situasjoner; emosjonelle som praktiske;

"(...) Han Brynjar har jo gjort ligninga våres heile livet, og..ajlt av regnskap, og ajlt!, førr tall interessere mæ ikkje. (...) Også, da han va dø, da fajnn æ et heilt nætt (les: bærepose) med regninge. Og ei eska med regninge, brev, offentlige saker, ting så sko ha vorre ryjdda opp i så han ikkje har klart. Te slutt har han ikkje åpna konfeluttan en gång. (...) Også tenkte æ; 'Korsen i ajlle daga ska æ gjøre det her?', førr (...) æ ante ikkje korsen æ sku sette opp det der regnskapet, engang. Også måtte æ bære byjnne å sortere regninge, i haua, ajlt ætte så..ka æ bære..trudde. (...) Æ fikk det ikkje tell. Fatta ikkje ka æ sku skrive ned; førr æ måtte levere ijnn te skifteretten, regnskapet. (...) Også sætte æ bilde av han framfør mæ, også sa æ tean; 'No må du asså sajnnelig mijn hatt ta å hjelpe mæ!' Og det – selvfølgelig – det kajn være bære en..suge..selvsuggesjon, at det bære e nåkka sånn..fjott, det veit æ jo ikkje. Men æ fikk asså tell regnskapet, og kvær gang æ stod fast, så sa æ; 'No må du asså hjelpe mæ igjen!'", (75-125).

Min mor søker på lignende måte støtte hos sin far. Da jeg ba henne stille som informant ante jeg ikke at kontakten med ham skulle bli presentert som den viktigste av hennes erfaringer med det hinsidige;

Nr. 4: "Men æ har ajlltid syns det har vært ei trygghet å være her. I dettan huset, førdet at æ følte at han Pappa va her". (50-75)

Æ ba heilt konkret, æ va kjempeførtvilt på grunn av ting så har skjedd, og kom utover hit, låste mæ ijnn og gikk rett opp på loftet og sa høgt og tydelig; 'Pappa, vesst det går an; vess du fijnn, vess du e her, vess det går an, så må du hjelpe mæ, førr no treng æ hjelp'. Men det skjedde jo ikkje nokka konkret der og da. Æ va jo bære kjempe..førvilt. (...) Det va en søndag (sukker), og det skjedde jo ingenting, selvfølgelig. Og mandag..så..skulle æ..fare..te byen, ejller te Kvaløysletta og kleppe mæ. Og – kjørte jo te byen, vi kom jo hit tidlig på søndag, æ og han Jon (min lillebror), og fyrte i omen, fyrte heile søndag, fyrte mandagen, og æ kjørte jo te Kvaløysletta og klepte mæ, kom te bake, og han Jon va på skolen, og (æ) kom te bake hit, og..når æ kom te bake hit, så va ikkje døra låst. Da va døra låst opp. Så æ trudde jo han Jon va kommen før æ va ferdig. Hos friserdama. At han va kommen fra skolen før mæ. Så æ va heilt sikker på han va kommen. Også gikk æ ijnn, også tenkte æ; 'æ må fyre meir i ovnen, men æ må ta ut aska først'. Men når æ kom ijnn oge..og fyrte i ovnen og sku ta ut aska så va det inga aska i ovnen, så æ tenkte; 'da e no *hvertfajll* han Jon kommen, da e han gådd opp te han Roar (nevø) og dem i nabohuset'. Så æ bynte med middagen, også ringte æ han Jon og sa det ate..ejller æ sku sei det at æ bynte med mijddagen så han måtte komme ned snart.

'Ja', sa han Jon, '(...) vi kjøre akkurat ijnn i tunnelen'. 'Tunnelen?', sa æ, 'Ekje du kom..ekje du heime? Hos han Roar?', 'Nei', sa han, 'æ e jo akkurat ferdig på skolen; e akkurat gådd på bussen'. Så æ skjønte ingenting. Så gikk æ opp te han Roar, og han va jo nettopp operert i beinan, så han kujnne ikkje gå, så han hadde ikkje vært her nede, og æ har spurt absolutt ajlle dem som kujnne ha hadd nøkkel, og ingen hadde vært ijnn her".

L: "Har du spurt han onkel Walter konkret?"

Nr. 4: "Ja. Hja, æ måtte jo førtelle han Walter, før han e jo en vantro-Thomas. (...) han sa; 'Æ hadde no hvertfajll ikkje bære gådd ijnn og tømt aska også forre igjen'. Men æ fikk jo ho Regine med mæ og vi va overalt; vi va overalt og leita kor aska; om nåen kujnne ha vært ijnne og tømt dejn".

L: "Du kajnn på ingen måte ha tømt dejnn i vanvare sjøl?"

Nr. 4: „NEIEH! Det hadde æ jo ikkje tid te om morran når æ for. Nei, det veit æ at æ ikkje har".

Fortellingen om den tømte asken presenteres samtidig med en beskrivelse av en situasjon hvor informanten hadde det vanskelig og ba sin avdøde far om støtte. Slik antydes en forklaring på den gåtefulle asketømmingen som et tegn. Men noe mer enn en antydning blir det ikke:

Nr. 4: "Æ sei'kje at nån har tømt dejnn, men det va inga aske", (75-100).

Deretter følger hun opp med en rekke småhistorier om merkelige ting som skjedde i samme hus i samme periode, inntil jeg spør henne hva hun tror spøkelser er for noe:

Nr. 4: "Æ veit ikkje om æ trur det e energia. Ejller – ka e det? Han Pappa va jo en veldig..omsorgs..person; hadde veldig omsorg..hadde *veldig* omsorg førr ho Mamma, og hejnta ho som 14-åring. Han va 19 år og ho va 14 da han hejnta ho fra Senja korr han så at ho hadde det ondt. Han hadde ei veldig omsorg både førr ho Mamma og førr oss unga".

L: "Mm. Så du trur at han ekistere ejnda i.."

Nr. 4: "Ja, på en ejller ajnna..på et ejller ajnna vis, æ veit ikkje ka æ trur, mæn, ...det som æ har opplevd her ...ee..det jo sånt..*nokka* e det. Men *ka* det e. Det veit jo ikkje æ"(175-200).

En historie hun ikke like villig setter i forbindelse med faren er følgende:

"Det e jo lenge..jah, bra lenge sia, og ho Mamma vijlle hit utover og æ va med ho. Æ huske ikkje om det va før vi fløtta ned fra Bardu, ejller. (...) ho Mamma va her og vijlle ligge på loftet, da, og æ lå..nedi stua (100-125).

Og ho Mamma har jo hjerteproblema. Så ho (...) gikk opp og la sæ om kvejlden, æ la mæ i stua, og – æ huske ikkje om æ lå og leste ejller ka æ gjor, men ihvertfajll så hørte æ det pusta så..voldsomt, og det e einaste gangen æ ..æ va..ikkje direkte redd, men, ja, æ syntes jo det va..ækkelt. Før det pusta så

voldsomt. Oge..æ trudde at det va ho Mamma som hadde fådd sånn hjertegreia. (...) Det va faktisk såpass ..eh.. (...)

Og..(æ) ropte 'Mamma! (...) Mamma, e det du?'. Men æ fikk inga svar, og det va, æ va jo heilt stille, æ hørte jo ingenting, så, men (...) æ sporte ihvertfajll ho Mamma; 'Va du nere i gårkveld? Va du dårlig i gårkveld?'. Og ho hadde ikkje vorre nede, men (...)..æ hørte det jo så..tydelig (125-150).

Det er tydelig at denne ubehagelige opplevelsen ikke passer inn i forklaringsrammen hun skisserer med trøstaspektet. Det gjør heller ikke opplevelsen som kommer til uttrykk i denne historien, også fra min mors barndomshjem:

Nr. 4: "Men det rare e jo at æ har sedd ho Mamma her, og ho e jo i levanes live. Det skjønnne æ ikkje, og ho så æ heilt konkret. Ho så æ ..heilt..asså æ kujnne ha tadd på ho hadde æ vorre nærmar. (...) Asså, det vakje et ..det vakje et ..sideglimt, ejller..æ så ho heilt konkret. Og ho e jo..ho leve jo. Heilt merkelig! Det skjønnne æ ikkje. Det syns æ e mye merkeligar.

(...) Mm. Men ho mamma e jo veldig bujn te ajlt; te tingan og ajlt. Det va..det e jo og lenge sia. Det va jo når æ byjnte å være her, og ikkje så lenge ætte at ho va fløtta her ifra.

(...) Ja, omentrejt, asså, før at..æ æ så ho så tydelig, før at æ tenkte..først når æ så ho, så..ho hadde jo vært her. Ho hadde jo vært her..vi hadde jo vært her, æ hadde jo hjelpt ho og kjørt tingan, ho og tingan te byen. Te leiligheta hennes der. Og det va jo dagen før. Så når æ holdte på her og ryjdde og vaske og det, og så ho Mamma, så..så først så tenkte æ ikkje på det at ho va jo forn (dratt). Asså; det va som om ho va der. Ho e jo et levende, oppegående mejnneske. Ho levde jo mange år ætte det. Æ så ho. Heilt tydelig. Æ veit at ho va her", (150-175).

Min mors fortellinger spriker i sitt uttrykk, mellom å være trøstende og skremmende. Slik blir det nok en gang tydelig hvordan informantenes egen ambivalens gir fortellingene variabel funskjon. Tilnærmingen til den underlige opplevelse *endres* med motiver som spenning, frykt eller ønske om troverdighet. Derfor kan heller ikke episodisk formidlede fortellinger uproblematisk forstås som folketro. Selv ikke når den utgjør en del av en forestillingstradisjon. En fortelling må i mine øyne kunne forstås som en virkelighetsformidlende talehandling for at den skal kunne speile folketro.

Erfaringsanarkiet åpenbarer seg

Lauri Honko poengterer hvordan såkalt overnaturlige vesener for informanten ofte er empiriske sådanne:

”Tron på existensen av övernaturliga väsen grundar sig inte på lös spekulatjon utan på konkreta; personliga upplevelser, vilkas verklighet styrkas av sinnesförnimmelserna”¹⁵³.

Et raskt blikk på mine informanters opplevelser gir vitterlig inntrykk av at det er konkrete sanseopplevelser det er snakk om:

Nr. 1: ”’Hei, Halvor!’ sir æ ..te han, ..og (...) ska gå av traktorn førr å prate me han, og DA – he he – først e det æ huske at han Halvor har vært død i et halvt år. Og..e..æ bi sittanes, også smile han bare, også går han bak traktorn min, også vinke han te mæ, også går han opp den stien ..som ikkje fandtes lenger. (...) Ja, æ så han helt tydelig – som om han va et levanes menneske. ..og æ hadde ingenting negativt, æ bare..(...) registrerte dette, (...) og liksom resta på hodet et par ganga, sånn hehe..førr å liksom å få det her ut av..ut av..synet på mæ. Men – det va det æ så”, (50-75).

Nr. 2: ”Ja, æ såg ho da æ kom dit, og æ kom dit, saint, så kikka æ ned, også, ho så på mæ og..æ så på ho og tenkte – ja det e no vel ei dama”, (25-50).

Nr. 3: ”Då hadde æ gådd på samtale også på kreftføreninga. Og vorre hos doktern og snakka med dejn derrane..kreftlegen. Også fikk ækje sove likevel, og va bære trist og trist, også ser æ mot vijndue i duggen på soverommet. Og då ser æ et hjerte. (...) Et hjerte, - FYSISK tegna, hjerte”, (50-75).

Nr. 4: ”Det e jo snart tredve år sida han Pappa døde – og i ajlle år så har jo vi når vi har vorre her hørt at det har gådd i huset. Du høre det så tydelig at du kajnn ikkje la vær, men æ blei ajldri rejdd. (...) Æ har hørt det og han Jon (sønnen) har hørt det og ho Regine har hørt det; (...) asså vi satt jo her mange (...) folk før nån år sida og drakk kaffe (...) Ajlle hørte at ytterdøra åpna sæ og at folk kom inn, og det gikk, og vi trudde det va ho Regine. De ajndre sa; ’Der kjem ho Regine og!’. ’Neida’, sa æ, ’det vakje ho Regine’. Førr vi satt liksom å vejnta. Og vi hørte – ajlle hørte det”, (25-50).

Nr. 5: ”Ja, nei, vet du ka, og det va liksom ikke te å ta feil av heller, det e som du sir – når man e to stokka som oppleve det, ikkje sajnt, og da vet man at; ’okei det her, det ekje nåkka som du..bare ijnnbille dæ’. Men når det blir så kraftig både i lyd og i væsen, og i ajlt, ikkje sajnt, så e det liksom ikkje nåkka som du, hehe, førnekte lenger”, (250-275).

Nr. 6: ”Også hørte æ det kom nån ijnn, og gikk ijnn døra, også stoppa han, før bordet stod der, så stoppa det der. Så tenkte æ; ’Søren! E han så ijnnmari..ska han stå der og skremme mæ?’ Så røyste æ mæ opp, også va det ingen der”, (25-50).

Nr. 7: ”(...) vess nån ser på dæ, sajnt; bakfra – så får du jo liksom følelsen av; ’faen! Der e nån’; så snur du dæ. Akkurat sånn va æ der. Så snudde æ mæ – så ser æ personen så sett (...) femti – hundre meter

¹⁵³ Honko, (1964) s.190-191

bortførbi. (...) Så tenkte æ; 'det va no merkelig at ikkje dejnner personen kujnne komme bort og prate', men æ tenkte; 'æ må no bære gå å se ka det e'. (...) Så heiv æ ut makkedubbe også.. så gikk æ bort igjænna. Mot ho, æ så at det va ei (...) eldre dame", (0-25).

Nr. 8: "Så stod jeg der og ante fred og ingen fare, ikke sant? Pussa tenna, og (...) plutselig så..jeg vet ikke; det gikk så fort, det var liksom bare..det var et eller annet som..det må ha vært en skikkelse – det MÅ ha vært det. (...) ..det så ut som en vind; bare fort..fort forbi! Og jeg skvatt, snudde meg, så løp jeg opp..", (50-75).

Nr. 10: "Men æ hadde tydelig hørt det – at det va nåen så åpna utgangsd..eller ytterdøra. Og lukka den igjen", (25-50).

Velle Espeland krever imidlertid at spøkelsesforestillingen skal påvirke folks *handlinger* om det skal være snakk om spøkelsestro; teoretiske betraktninger av typen "det er mer mellom himmel og jord..." holder ikke i hans øyne som uttrykk for en aktiv trosforestilling¹⁵⁴. Men fortellingen om den underlige opplevelse kan betraktes som en en handling i seg selv; en talehandling. Å videreformidle en opplevelse, og resonnere rundt dens betydning, er - ikke bare å lete etter - men å *finne* muligheter, gjennom tolkninger. Men også den skeptiske problematiseringen av opplevelsen som fysisk uforklarlig er en talehandling. Opplevelsen hovedfortellingen tar utgangspunkt i gir ulike uttrykk; ulike talehandlinger, etter ulike situasjoner og formidlingsbehov, og man må se disse i sammenheng med hverandre for å kunne vurdere når og om den har noen grad av virkelighetsrepresentasjon. Det beste ville selvsagt være, som Espeland poengterer, å undersøke hvordan den som forteller om spøkelser forholder seg til det opplevde i ettertid og i *praksis*. Dette er ikke alltid mulig når en eventuell praksis ikke er institusjonalisert i en kultus eller en religion. Det er likevel nevnte holdning om at "det er mer mellom himmel og jord", som gjør det *mulig* for det moderne mennesket å handle etter magiske prinsipper. Den er på sett og vis selve *grunnholdningen* i den moderne folketro. Informant nr. 4, Trine, som fortsatte å henvende seg til sin mann etter hans død, tar høyde for at det kan være hennes egne forventninger som skaper opplevelsene:

"Og det – selvfølgelig – det kajn være bære en (...) selvsuggesjon, at det bære e nåkka sånn..fjott, det veit æ jo ikkje. (100-125, intervju nr 3)"

Dette hindrer henne likevel ikke i å *handle* som om opplevelsen representerer virkeligheten:

"..men æ fikk asså tell regnskapet, og kvær gang æ stod fast, så sa æ; 'No må du asså hjelpe mæ igjen!'", (100-125).

¹⁵⁴ Espeland (1999), s. 155

Er så dette uttrykk for tro? I såfall – ligger troen i selve handlingen, eller i holdningen som leder til handlingen? Det viktige for Trine var jo ikke hvilken forklaring som var den riktige, men at handlingen ga resultater.

Skeptiske perspektiver på det inntrufne dukker opp i de fleste av mine informantsamtaler:

Nr. 1: "Å oppleve sånne ting som det æ har førtalt om her det e.. det e nokka som æ har opplevd, men om æ har opplevd det inni mæ...eller æ har jo opplevd det inni mæ, men.. det e konkret samtidig som det e abstrakt. Men førr mæ e det konkret", (250-275).

"(...) Så, men om det et eller anna oppi hauet mett som lage disse bildan, det vet æ jo ikkje". (275-300)

Nr. 2: "Ja, mang gång så trur æ kanskje at overnaturlige ting foregår inni hjernen te enkelte menneska sånn at du..konstruere ting inni hodet ditt også..blir det kanskje te slutt grafikk av det som du ser, eller trur du ser i allfall". (425-450, intervju nr 2)

Nr. 6: "(...) æ har tenkt i ettertid, om du e hysterisk, at det e sånn så skjer, ikkje sajt? At du tenke – du ekje rasjonell lenger. (...) Asså, du..du..at majn oppkarra kverajndre littegrajne (...). Då tenke du ikkje rasjonellt lengre og da kajn du ikkje..huske heilt korsen det va; du bei bære rejdd", (50-75)

Nr. 8: "Nei, så jeg tror hun har fått fred nå, for å si det sann. Hvis..hvis det nå var sann at det *var* hun.." (100-125)

"Jeg har kanskje sett for mange skrekkfilmer", (200-225).

I motsetning til religionsforskerne som kan studere en mer eller mindre institusjonalisert trospraksis knyttet til hellige objekter eller lokaliteter, har folkloristen ofte bare informantenes egne uttalelser å forholde seg til for å undersøke deres opplevelers praktiske betydning. Det er da lett å konkludere, som Espeland, med at den tro som ikke har sosial funksjon og dermed ikke er synlig, heller ikke er for tro å regne. Med Espelands perspektiver kan de skeptiske uttalelsene ovenfor ses som fortellertekniske grep for å støtte opp om en sannhet som bare eksisterer i den stund det fortelles. De kan også utgjøre pliktskyldige fornuftsappeller i en tid hvor det vitenskapelige verdensbilde dominerer. Men de *kan* også tolkes som oppriktige forsøk på å finne *fysiske* forklaringer på opplevelser som har rokket ved deres virkelighetsforståelse. Stiftelsen Skepsis, hvis forsett er "å bekjempe moderne overtro", er et strålende eksempel på fornuftsdyrking som folkelig bevegelse¹⁵⁵. Mine informanters skeptiske utsagn uttrykker derfor i like stor grad som deres fortellinger mulige virkelighetsrepresentasjoner. Det blir viktig å undersøke den videre problematisering av

¹⁵⁵ "vær med i kampen mot moderne overtro!", heter det på nettsiden, [http://www.skepsis.no](http://www.skepsis.no;);

opplevelsene som legges for dagen, noe jeg har hatt anledning til fordi jeg ikke har nøydt meg med Birgitte Rørbyes ”sekundære uttrykk”; fortellingene, alene.

Det er som nevnt en utfordrende oppgave å skulle problematisere folketrobegrepet på bakgrunn av ambivalensen som så tydelig kommer til uttrykk i spriket mellom fortellingen om og refleksjonene rundt det inntrufne. Begrep som fornuft og rasjonalitet brukes gjerne ikke av forskeren ute i felten, enten av frykt for å støte informantene, eller av ydmykhet for andre forståelser av ordene enn de akademiske. Men virkelighetsforståelsen til dagens nordmenn er nødvendigvis preget av de vitenskapelige kriterier for sannhet som presenteres gjennom grunnskolens allmenutdannelse, og fornuftsbegrepet er i dag kanskje mindre tvetydig utenfor enn innenfor academia. Materialet mitt viser hvordan den kollektive virkelighetsforståelse besørget av vitenskapen kolliderer med opplevelser som speiler, på den ene siden andre tradisjoners verdensbilder, og på den andre vanskelig kategoriserbare individuelle opplevelser. Folkloristens felt er tradisjon, og ambivalensen som preger materialet mitt uttrykker kampen mellom (minst) to tradisjoner; vitenskapens og den magiske virkelighets. Kanskje er det mulig å se uforklarlige opplevelser som en egen fortellertradisjon, med spøkelser som et av flere mulige temaer.

Støttefortellinger

Etter at opplevelsen er formidlet som fortelling, brynes den mot generelle perspektiver på livet og verden forøvrig. Det blir raskt tydelig at det i likhet med behovet for å angripe opplevelsen rasjonelt finnes et behov for motsatt å bekrefte opplevelsenes sannhetsverdi: Min første informant gjør seg noen tanker omkring uforklarlige opplevelser:

Nr. 1: ”Så vi va altså tre støkker, og mi mor – ho trur ikkje på det ho såg, æ førr min del har meire avslappa forhold tel det, og ho Maren e mere skeptisk tel det. Æ har opplevd vardøger og sårne ting. Ho Maren har aldri opplevd det, men dette..ætte som ho sir det i alle fall..men dette her, som vi opplevde nu sammen, det opplevde vi tre på hver vår måte, (75-100).

”Men æ understreke – det va MIDT PÅ DAGEN! Det va sol, og – en perfekt dag, på alle måta. Og æ e helt førrbaskade sikker på – at æ så han da. Æ veit jo æ prata med han, (100-150). Det (...) e jo det som gjør at æ..æ..e..sir at *nokka* e det..noen eigenskapar *har* vi. (...) Man kunne jo oppleve situasjonar, (...) eller ha signalar som kom som en...som va ubehagelig å gå å tenke på, å ... og æ vakje glad før å ha dem. Mene..mene...dem va no der, og æ aksepterte dæm, så det e et par-tre gangar æ liksom..oppfatte det...sagt..æ hakje sagt det i ættertids, æ har sagt det i *forkant* – ‘no..no..får vi dødsfall. I omgangskretsen eller i familien’. Oge.. æ har også antyda kem æ va redd ...og det har stemt..og æ har sagt det i forkant. Men det e...da bare te ho Maren. Ikkje..ikkje te andre, førr æ vil jo ikkje ut med sånt. Mene.. dette harkje vært nu på ... femten år kanskje. Kanskje tyve år, æ vet ikkje” (225-250).

"(...) Nei, æ har avfunne mæ me at dette e nokka som e i livet (...)..og æ e fatalist ellers, i alle sammenhenga. (...) Og det..ja, og det e æ i dette også. Æ registrere at dette e her, æ gruble ikkje over det, æ tenke ikkje over det, okei, æ tenke..av og til så kommer det på mæ..så huske æ den og den situasjonen. Men æ går ikkje hen å gruble nokka med det", (425-450).

Spøkelsesene ses også gjerne i sammenheng med *andre* "uforklarlige" fenomener. Informantene opererer med et arsenal av støttefortellinger om sanndrømthet, vardøger, varsler, tankeoverføring, blodstopping, nålys, ufoer og flere spøkelser. Følgende historie fra eget materiale demonstrerer dermed hvordan uforklarlighet er rammebetingelsene også for andre typer fortellinger. Det er småbarnsforsørgeren Gina, informant som forteller:

Nr. 5: "Og æ hadde ikkje omentreint lagt mæ ned i senga, før at plutselig så skjer det et eller ajnna rujndt mæ, det.. vældi spesiell stæmning. Selv om det va mørkt, så blei det ejnda mørkere, og lufta blei tætt. Helt, helt, helt tætt. Også kjenne æ det at det e flere i rommet ejnn mæ. Det e tre støkka. Så bli æ løfta opp av senga.(...) Ja, tru det! Æ (...) kjeinte at æ blei løfta opp av senga, og æ ser taket, (...) og æ høre uten at det e nåkka lyd i rommet (...) at det e tre støkka (...) som prate sæ i mejlla, (...) æ vet ikkje korsen æ ska forklare det en gang. Og æ blei livrejdd. Skikkelig rejdd, førr (...) det her ekje snakk om at æ drømme (...) Æ hadde omentreint akkurat tadd dyna over mæ, så kjeinne æ det at æ fysisk sett bli løfta opp i rommet. Også snur dem mæ (...) asså med hodet ned..førr det at..om det va lættar å bære mæ ut, (...) æ sku no ut ei dør, da. Da byjnne æ å rope og hyle (...) Også hørte æ (...) at det blei sånn derrane.."hørte" bli feil å si, æ (...) *følte* det, at det blei en (...) kjempediskusjon, et sånnder irritasjonsmoment, ikkje sajnt, at æ hylte sånn. Som at; "det ekje meninga at du ska være så våken", ikkje sajnt. (...) Men så fortsatte dem videre, også ut og ijnn i stua, og da fikk æ helt hysterisk anfajll (275-300). (...) æ trudde at "nu e min siste tid kommet, og faen, dem har tadd feil, æ ekje DEU!", ikkje sajnt, og..(Latter) Æ hylte som en stukken gris, også, okei, så hørte æ bare dejn her; "Greitt, det her ekje nå poeng, få ho tebacke!", også HUIT! – tebacke ijnni senga igjen. Ætte det så va æ så nervøs, så va æ så rejdd, førr det e nåkka så æ på INGEN måte har nån forklaring på. Og æ klarte ikkje å sove; æ satt i stua heile dejnn natta, og skalv og lurte på ka i fanken det va, og va livrejdd; kom dem igjen? Kanskje e det nån som ska vise sæ førr mæ, ka det e, e det en UFO, ikkje sajnt? Æ hadde jo hørt om det her, NICAP¹⁵⁶, så æ va så sikker på at det her e nån UFO-folk (...)", (300-325).

Informant nr 2, min gudfar, er opptatt av kommunikasjon, og snakker om åpenhet og mottakelighet. Her eksemplifiserer han med en historie han har fått fortalt fra det norske pilotmiljøet:

Nr. 2: "Førr mange år sida så kom æ flyganes (som småflypilot) i fra Finnmarka. Høst. Og mørkt så det her. Så hørte æ en kvijnnfolkstemme langt uti havet som kalte fra radioen. (...) Å ho hadde en flymaskin som kom fra..det e ei så hete I P. Og ho e gift med en som heite ESP, han va sjefsnavigator

¹⁵⁶ "National Investigation Committee on Aerial Phenomena", <http://www.cohenufo.org/nicap.html>

førr SAS. Og dem har bestemt sæ før at dem skjulle...(leter etter ord)..prøve også kommunisere sånn telepatisk. Og han dreiv å, som sagt så va han navigatør i SAS og, han va dejnn første som utvikla det her, sånn, polarnavigasjon; lagde ruten over Nordpolen førr SAS, fra Europa tell Amerika. Og Skandinavia, oge..oge på fritida så ferga (?) han småfly i fra Amerika og tell Europa. I dejnn tida så va det jo veldig dårlig med radiokommunikasjon og ikkje mobiltelefona, så det va jo høyfrekventsradio, men..det rakk jo ikkje så langt. Og de bei enig om at vesst det skjedde nokka så sku han prøve også..ja, sende sånne telepatiske beskjeda. To gonga havarerte han oppi..enn gong va det nord i Alaska, andre gongen (...) i Labrador.

Og siste gongen..første gongen då fikk han no kontakt via radioen, og andre gongen så satt han oppå der og hojldte på å fryse ihjel, og da ..han tenkte og tenkte på ho kona. Dem hadde bidd enig om at så og så længe sku han gje beskjed og vesst ho ikkje hørte nokka så sko ho ringe tell redningssentralen. Og då..dem meine no sjøl i ajllfajll det at det e på grujnn av at de kommuniserte telepatisk at ho fikk då scrambla då coastgarden, då, og vi begynte å søke då i området der, og..", (125-175).

Min gudfar mangler fingrene på høyre hånd. Til episoden hvor han mistet dem i en arbeidsulykke knytter det seg også et "uforklarlig fenomen":

Nr. 2: "(...) nokka som det å stoppe blod, (...) korsen går det an? Ta bort verk? Du ser fingran mine (bare noen stubber)? Æ klemte flat fire og en halv finger (...) Oge..ho Margrete Kitty, ho kom no og sa at 'det her går no sikkert bra', sa ho. (...) oge..blodet det stoppa jo og ..det gjor jo ondt gjor det, men etterpå så har æ jo aldri hadd nokka handicap av det, ikkje har det vært ondt, ikkje har det vært kaldt - ingenting", (250-300).

Bonden har en ekstra spøkelseshistorie på lur, denne gangen mer av en gyser:

Nr. 1: "Også har æ da ei historie tell, da her i fra gården, og det va i det gamle fjøset, æ trur det va andre året....vintern toogsøtti-treogsøtti, ja,...så..e..fjøset va jo da nærmest..nærmere hundre år gammelt da; mørkt va det inne og lavt under taket og i det hele tatt - sånn gammeldags fjøs. Og æ hadde da en ti-tolv kvige der, som æ hadde tell..som æ hadde fådd inseminert og skulle selge som...(livdyr? - uklart). Men så va det no en dag...æ vae.. æ va kommen seint te kveldsstellet, førr æ hadde vært i byen, eller ka det va, og va blidd førsinka. Og de der kvigen dæm likte ikkje det, asså, dæm (ler) holdt et spektakkel av en annen verden da dæm fikk høre at æ kom og sku gje mat. Og mens æ holder på med det ut i halvmørtna, så står det plutselig en skikkelse ved inngangsdøra tel fjøsen på nersia, og æ hadde gådd inn døra fra øversia, førr vi..vi bodde jo her oppe da (her sikter han til det huset vi befinner oss i og som han selv fikk bygget på 70-tallet), vi brukte den aldri den døra på nersia, eller vi brukte ho ikkje daglig i allefall, der i halvmørtna, før der går, gikk asså stigetrapp opp tell høylemmen, oge..og der stod det en kar som om han sku opp å hente høy", (150-175).

"(...) det va to brødre som dreiv deinne gården før mæ, (...) så va fettera av min far. Og han eldste av dæm han va..død, han hadde vært død en...tre..fire..år. Og han va en som va veldig nøye på dette

med..dette med å stelle med dyr. Han hadde veldig omsorg før dyran, ALT av dyr hadde han omsorg før. Og da stod han der og va liksom på vei opp å sku heinte..hente høy. Og æ sei tell han at; 'Nei, du, Kurt, det der behøve du ikkje å gjøre' sa æ, førre..æ bei, æ blei skræmt med det samme æ så den skyggen – æ trudde det va et..et menneske. Men æ fikk se det liksom va *han*, så sir æ te'an; 'det der behøve du ikkje, æ ska nok ordne med dette, vi ska nok stelle godt med dyran', og..også..og da førsvant han. Liksom bare bort og bort, men..det æ så der, det vakje på samme måten som denne historia som æ førtalte om, denne..denne..med han Halvor. Da så æ en figur; en skygge, æ såg som æ gjenkjente som han Knut, men det va *ikkje*..det vakje så konkret – det va på en måte som om atte..æ kunne se han men samtidig se igjænna han (...). Også førsvant den gradvis – den gikk ingen veia – den bare førsvant", (175-200).

Fra spøkelseshistorier er veien kort til andre virkelighetsproblematiserende fenomener, som forvarsler, også for min første informant. Denne historien, som dreier seg om sanndrømthet, er også virkelig til å stusse over:

Nr. 1: "Og..e.. det va ei historie også da som..e uførrklarlig, men før det at..vi bodde her oppe enda da, vi hadde soverommet våres borterst der, på nersia, så våkne æ da om morran da, klokka ho e vel sann seks-halv syv ..oge.. av at æ hadde fådd..æ våkne mett i et mareritt som fortsatte mens æ va våken og lå å tenkte på det. Også..så vække æ ho Maren, da, også sir æ te ho Maren; 'kan ikkje du gå ut no også ringe du..', te ei dama..ei eldre dama i Oslo så va naboen vårs. 'Og vesst du ikkje får svar der så må du ringe politiet eller te de andre naboen som bor i den leiligheten kor vi hadde bodd'. Så gikk ho også ringte ho tell ho dama. Ja, så sir æ; 'før det e nåkka galt med ho – ho e i ferd med å dø', sir æ, 'ho treng hjelp'. (...) Så kommer ho og sir 'det ekje svar', 'nei', sir æ, 'men da.. da kan æ ringe te de andre vess ikkje du vil ringe'. Ja, ho ville helst at æ sku ringe, da vet du. Så ringte æ da, før æ måtte jo ringe med en gang før dæm sku på jobb de folkan. Så ringte æ også spurt'æ om ikkje dæm kunne stikke over gangen også se..eh.. tell ho dama der. Oge..'Jada!', ho frua æ snakka med, ho stakk over gangen og kommer telbake (...), så sei ho 'Ja, det e nåkka galt før æ fikk ikkje svar, æ så inngjønna dørspre..brevsprekken, ho ligg inne på gulvet, æ må ringe ætte sykebilen', (...) så vi la bære på. Også da en time seinere så ringe dæm hit og sir 'Jada, ho lå der inne og det ser ut som dem berge ho – berga i siste liten', ho hadde fådd (...) ho hadde fådd slag. Det va hjerteinfarkt ho hadde fådd. Ho hadde da blidd syk – dårlig – også sku karre sæ ut te telefonen så stod i gangen, også va ho dotte overejnna. Og det va det æ drømte. Ja. Sann va det. Så det va også en sann *konkret sak*", (200-225).

Forvarsler kan også komme med et fenomen man tidligere kalte "nålys". Lektoren forteller:

Nr. 6: Æ hadde jo en ajnna ting så va..det va i Spania før nån år sia (hun eier et feriehus på sørkysten). Då va vi hos nån folk vi kjente, æ og han Are. Så va faren hannes der. Han va ganske gammel...() ...faren tell han der vi va hos. (...) Han kjente æ litt fra før av, fra dejn tida æ og han Jan bodde der.

Også faren han va no veldig pratsom – han prata no mykje om før i tida og diverse sårne ting, også skjulle vi gå..han sku og gå, før han bodde ikkje der, han leide ei leilighet før og være i lamme sønnen når han bodde i Spania. (...) Også når vi skal gå, så står han der og prate, også e det veldig skjømt, også bli det veldig sånn lyst bak han. Veldig sånt blågrønt lys bak han (...) sånn at han liksom kom sterkare fram...

Også gikk no han, også stod vi og prata litt, også tenkte æ; ”ska æ si det når han e aleina at dem må gå å se te han i morra? Så tenkte æ; ”nei, det høres så tujllat ut, det kajn æ ikkje sei”. (...) Neida, så førtællte æ det te han Are, og om han hadde sedd nåkka. Nei, han hadde ikkje sedd nåkka. Å nån daga deretter igjen, så hadde dem fujne han, da hadde han bijdd sjuk dagen ætter. (...) Å da hadde han logge (ligget)..to daga uten tellsyn, og da liksom tenkte æ – ’koffør sa æ ikkje det..koffør sa æ ikkje det at dem sku se te han’? Så døde han da uka ætte”, (50-100).

Min mor og min lillebror opplever en merkelig plystring i denne fortellingen:

Nr. 4: ”Ja, han satt med spisebordet og gjord lekse, på eine sia, og æ satt på ajndre bordet og hjelpste han. Æ veit ikkje kor gammel han kujnne være da. Ti? (...) Ti- ejllve år. Ja, og han satt og gjord lekse, og æ satt og hjelpste han, før han..ja, før å få han å gjøre lekse, og..hjelpste han med det han ikkje førstod. Også satt han der og plystra, og gjord lekse, og ..plystra en melodi, også stoppa han. Og når han stoppa å plystre, så førsetta melodien - uti gangen..å plystre; vi hørte dejnn tydelig både æ og han, så han hoppa ned og så sa han; ’Ho Astrid e kommen!’, før han trudde det va ho A; søskenebarnet så va kommen. ’Nei’; så sa æ; ’ho Astrid e jo ikkje kommen før æ har jøkje..ho ekje kommen’. Jo, han sprang ut og trudde ho Anna stod der ute. (...) Æ hadde jo ikkje hørt- vi satt jo ved spisebordet framfør vijnduet, æ vijlle jo ha sedd ho ejller hørt ho, ejller..

(...) Når det e vijnter så høre du jo at det knase på snyen og..(...) Og vi satt jo rett framfør vijnduet, så.. Ja? Men i ajllefajll – melodien førsetta no å plystre, og han va heilt sikker på ho Astrid va kommen og sprang ut. Ho A hadde jo ikkje kommen aleina i så fajll. Det vesste æ jo (275-300).

(...) Og men det va inga Astrid der. Og han Jon kom ijnn og sa; ’Mamma, ka va det der?’. (...) Ja, det va bare vi i huset, det va ingen der. Og..å skjulle førklare ka det der va, det ... det..det va..æ vesste ikkje ka æ sku sei, æ sa ’Det..det e bære sånn så skjer, det e..æ kajnn ikkje førklare’. Før det va ikkje bære..ei strofa, asså, det vakje bære en sånn kort pystrelyd. Melodien førsetta der som han Jon slapp. Og hadde vi ikkje hørt dejn begge to, så veit æ ikkje om æ hadde..eh (...) Æ..æ fikk ikkje tell å førklare, men æ va jo så rejdd at han sku bi rejdd”, (300-325)

For informant nummer 7, som fikk besøk på fisketuren sin, er andre fenomener av uforklarlig art hastig antydte, i en håndvending:

”Det e jo da.. det e jo da du liksom trur at.. at det finnes en ejller ajnna form før..sånn gråsone, som e der, men som ikkje menneska normalt kommer i kontakt med. (...) Da e det jo også tebakke - det her med..liksom læsing og stoppe blod, og ajlt det her”, (50-75).

Informant nummer 8, attenåringen har opplevd å drømme om fotballresultater. Sanndrømtheten kårer mer dramatisk til uttrykk i denne fortellingen:

" det var i..hm..jeg husker ikke når det var; nittifem, nittiseks, nittisyv, ja, nittiseks, vil jeg tippe. (...) Så var det håndball EM i Danmark (...) ..det var to dansker..som ble knivstukket av en tysk..e..håndballfan.

(...) Dagen før det skjedde drømte jeg at to dansker ble knivstukket, han ene ble knivstukket først, han andre prøvde å hjelpe, men så ble han knivstukket han og, for atte..han prøvde å hjelpe. Emm..jeg drømte ikke at det var en tysker, jeg drømte at det var..en danske som ble knivstukket, og han andre prøvde å hjelpe, og han ble knivstukket han og. Og, så fortalte jeg Mamma den drømmen om morgningen, da.

(...) Vi driver og prater om drømmer og sånning, det er spennende.(...) Oge..så så Mamma på tekst-TV, og da så hun at det var to dansker som ble knivstukket.

(...) Og..så..så sa hun; 'Stig! Kom hit litt', så kom jeg; 'Ja? Hva er det forno?' (...) Så leste jeg tekst-TV.. 'Var det ikke det der du drømte i går?' Jo, det var det..", (375-400)

Drømmer er en kanal mine informanter hyppig referer til som formidlende "det uforklarlige". Informant nr. 3, Trine, forteller følgende historie om en drøm hun hadde mens datteren jobbet som au-pair i USA:

"Og det va masse ondskap! Ondt! Djævelondt; asså ondskap! (...) Det va så djevlesk, veit du, ijnne der, atmosfæren.. æ vesstat..æ kajnkje gå ijnne der..engang! Men så vesstæ at æ kajn hejllar ikkje la være å gå ijnne; æ e nøjdd å gå ijnne, førre der e ungen mi. Også prøvde å rope; førre du kajn det, vess du ska..vess du kjem borti nåkka sånn, så kajn du sei det; "Jesus e Herre!", kajn du sei. Førre vess det e ondskap og sånn, så kajn ikkje..det står ikkje i mot de ordan. Også prøvde å sei det, så va slådd stum. Det va heilt; æ klarte ikkje å sei de ordan. Æ forma det, og prøvde ålt..æ klarte det ikkje, og te slutt og sist så sa æ te Gud; "Hjælp mæ!", også ropte æ det ut; "Jesus e Herre!" Det her e jo en drøm, asså. Det må dåkker jo forstå.

(...) Og vekk va ålt ond! Og ho Synne (datteren) står der, liksom bada i..lyset.

(...) Også dagen etterpå, da ringe æ! Også spurte æ; 'Hei', liksom, 'har du det bra?', 'Jada!', ho hadde vorre på Halloween. 'Åja, hadde du hadd det fint?'. Det va studejntan så hadde halloweenfæst. 'Ka dåkker har gjort?', liksom. 'Neida, det va no så førskjellig'. Så sa æ; 'har du gjort nåkka heilt spesielt i går?' Jah, så skjønte ho jo det at her va det nåkka 'muffins'. Så sa ho dem hadde spellt spiritisme. Men ho hadde følt at det va feil, så ho hadde gådd ut. Ikkje vorre med; asså gådd vekk (200-225).

Velle Espeland skriver i boken *Spøkelse* at spøkelser gjerne kommuniserte med de levende i drømmer i tidligere tider¹⁵⁷. Trine tilhører ikke tidligere tider, men hun opplever at ektemannen fortsetter å ivareta sine nære, og kommunisere gjennom drømmer:

Nr. nr. 3: ”Også enn gång så ba æ e Gud at han måtte førtelle mæ korsen han Brynjar hadde det no; kor han va hen. Også drømtæ; før han Brynjar og æ bruktå ligge mijddag, (...) og brukte ofte å ligge og se på kverajndre. Og prate på sofaen når vi sku sove. (...) Også drømte æ at han Brynjar kom ijnn i rommet, men det va bæren rein drøm. (...) Så la han sæ sann så han bruktå ligge framfør mæ, og så på mæ og prata, æ så han ijnn i ansiktet, og han så på mæ, og KOR FINT DET VA! (...) Det va kjempefint, han va så gla, og..fin i ansiktet. Så sa æ; ’Har du det bra?’, ’Ja’, han hadde det flott!. (...) Han sakje et ord, men æ fikk klarheit i det, så sa æ; ’Korsen e det å dø? Korsen har du det i døden?’ (...) Og han Brynjar, han byjntå førtelle mæ, æ ser at leppen går, og æ ser det stråle ut av ansiktet hannes, og INGENTING! Æ huske ingenting! (...) Æ huske bære at det va fred og ro og kjærlighet”, (100-125).

En åndsrekning kan helt klart være god kompensasjon for en hardt tiltrengt håndsrekning:

”Og han Ulrik (sønnen), han va en gang på Bakkejorda heilt aleina, ei stojnn ætter han Brynjar va dø. Oge..såhadde han gådd og lagt sæ mijddag medt på dagen. Også drømman at faren står over han og vekke han. Det va en drøm, ajsså, (...) og han Ulrik sa ’nei’, han orska ikkje å våkne, han va så trøytt. ’Ja!’, sa han Brynjar; ’Du må opp!’. Og han va liksom ikkje sann sijnt, og irritert, men han sa; ’du e NØJDD å stå opp!’ Nei, nei, nei, han Ulrik våkna ikkje, han Brynjar ga sæ ikkje: ’Opp, opp!’, og han Ulrik står opp, og sjangle sæ no ned. Då har han glæmt plata på fojll peising! (...) Det va byjnt liksom å bijdd sann..kokvarnt oppi væntilatoren, og der e jo feitt. (...) Så det kujnne jo bijdd brajnn, (150-175).

Folketroen åpenbarer seg gjennom støttefortellingen som et komplekst, *behovsregulert parallellperspektiv*, men absolutt med sosial funksjon. Når verden fremstår som uforutsigbar eller uforståelig kan den magiske virkelighet bli vår mentale forlengede arm. Torunn Selberg skriver:

”Det som tradisjonelt har vært lest som irrasjonelle og kuriøse uttrykk for folkekultur må forstås i sin rette sammenheng, og som et aspekt av et folkelig verdensbilde og verdisystem”¹⁵⁸.

De uttrykk vi identifiserer som folketro kan imidlertid ikke leses som *et* sammenhengende verdensbilde eller verdisystem, slik Honko ønsket det, men som en av flere skjulte virkeligheter, kanskje hva han selv ville kalt ’individuell tradisjon’. Erfaringsanarkiet jeg har presentert handler om et verdensbilde som rommer *flere* virkeligheter, skjulte og mindre skjulte.

Hvorvidt det er forventninger som gjør at visitter fra det hinsidige finner sted, eller uforklarlige hendelser som gjør at man søker til andre forklaringsmodeller enn vitenskapens for å forstå en

¹⁵⁷ Espeland, s. 152

¹⁵⁸ Selberg (1995), s. 135

opplevelse, er neppe avgjørende for forståelsen av trødering. Til gjengjeld sier slike perspektiver noe om hvordan informantene selv opplever og definerer sin virkelighet. Fantastiske og vitenskapelig sett lite troverdige fortellinger mangler slett ikke bakenforliggende resonnement, og at materialet mitt røper et formidlingsbehov som overskrider det å fortelle gode historier er hevet over tvil. Slik avsløres i allefall en *grad* av tro. De sterke skapende krefter som dertil kommer til uttrykk i mine innsamlede fortellinger vitner om at mennesket ikke kan fordøye verden med fornuften alene. Enhver erfaring er således gangbar om den kan brukes for å forstå den virkelighet vi befatter oss med til daglig, for det er i *dagliglivet* vi trenger et slikt erfaringsanarki. Folketrobegrepet kan med dette perspektivet anvendes på en kulturelt sammensatt sfære hvor fysiske¹⁵⁹ og metafysiske aspekter ved tilværelsen forvaltes med en prinsipiell åpenhet man kun finner paralleller til i kunsten og filosofien. Støttefortellingene ovenfor skaper et grunnlag for å se ”uforklarlige opplevelser” som en egen virkelighetsproblematiserende fortellertradisjon, med spøkelser som *ett* av flere mulige temaer.

Folketro som opposisjon

Folketroen markerer ikke sosiale arenaer i samme monn som før. Til gjengjeld opprettholder den grensen som skiller det forklarlige fra det uforklarlige. Har uforklarlige opplevelser alltid vært å forstå som uforklarlige, eller ble ånder og vetter opplevet som like ”virkelige” som dyr og mennesker? Det er nærliggende å tro at de i det minste befant seg på et annet virkelighetsplan:

”Tru på spøkelse, var sikkert vanligare før, men skepsis er likevel ikkje noko nytt fenomen. Folk tok i alle fall ikkje spøkelse meir høgtideleg enn at dei kunne bruke spøkelseshistorier kynisk. Både deildegast¹⁶⁰ og utburd¹⁶¹ er spøkelsestypar som lett kan få ei rolle i nabokrangel og personlege motsetningar”.

skriver Velle Espeland¹⁶². For å forstå samtidens spøkelsesopplevelser kan det være gagnlig å stille spørsmålstegn ved fordums vetters plass, ikke bare i den sosiale struktureringen av lokalsamfunnet, men også i folks virkelighetsforståelse.

Å lese sammenhenger i sine omgivelser er en uopphørlig prosess for mennesket, og læring gjennom observasjon resulterer i utviklingen av en a priori slutningsevne. Logikken har følgelig vært et viktig

¹⁵⁹ Rørbye (1975), s. 312-313.

¹⁶⁰ ”I Moselovene star det ‘Forbannet være den som flytter merkesteinene mellom seg og sin nabo’. Derfor var det en alvorlig sak å stjele jord ved å flytte grensestein. Konsekvensen av et slikt tjuveri kunne komme til å vare til evig tid og derfor ble folk som flyttet grensestein *deildegaster* etter døden. De måtte gå igjen og prøve å få flyttet *deilden* eller merkesteinen tilbake på plass (...)”, Espeland (2002), s. 104.

¹⁶¹ Utburd er spøkelset av et barn, som oftest unnfanget utenfor ekteskap, som ble drept av moren ved fødselen. ”Utburd betyr at barnet er båret ut eller født ute”, Espeland (2002), s. 105.

¹⁶² Espeland (1999), s. 155

redskap for mennesket lenge før den fikk navn, selv om den nok ikke ble brukt like flittig til å skille mellom ønskede og reelle sammenhenger i det førmoderne samfunn som i dagens. Den magiske tenkning har sin egen logikk, for eksempel slik den kommer til uttrykk i likhetsmagien. Man forsøker å avlese verdens koder for å kunne forutsi, eller magisk betvinge, dens hendelsesrepertoar. For det syke menneske blir dette en kronisk og tvangspreget tilstand. Av erfaring, personlig og gjennom arbeid ved psykiatrisk klinikk, vet jeg at magisk tenkning gjør seg særlig gjeldende i situasjoner hvor man mangler eller opplever å mangle kontroll, da som et system av tegn og signaler¹⁶³ fra mennesker, men like gjerne fra dyr eller gjenstander, i lyder og melodier. Ville så ethvert førmoderne individ, med sine utallige ritualer kunne diagnostiseres av nåtidens psykiatere? Var det jevne middelaldermenneske sykkelig nevrotisk?

Fysikerne Jens Bang og Benny Lautrup skriver i sin artikkel "Mystifysik!" om den potesielle sammenheng mellom mentalitet og realitet:

"Hertil kan siges, at de fleste fysiske eksperimenter overhodet ikke foregår i laboratorier, men i vores hverdag og hele tiden. Når vi fører en ske op mod munden, så forventer vi, at den ankommer, selv om vagabonden på den anden side af bordet er hundesulten og brændende ønsker at få en bit med. Denne forventningen til, at fremtiden er forudsigelig indenfor meget vide grænser, er en af de betingelser, under hvilke vi alle lever."¹⁶⁴

Dette må selvfølgelig ha vært realiteten også for det førmoderne mennesket, stort sett. Et skille mellom fysisk og magisk virkelighet er altså ikke avhengig av modernitet, selv om det kanskje var med moderniteten dette skillet definertes eksplisitt. Likevel er det verdt å ha i minnet at det er i mer prekære situasjoner, hvor forutsigbarhet er ønskelig, men ikke mulig, at mennesket har behov for assistanse fra oven og tyr til bønn og magi. Det åpenbarer seg en virkelighet, som ikke *vanligvis* er tilgjengelig for mennesket. Den magiske dimensjon utgjør ikke, som vi har sett Jocchum Stattin poengtere, noe konstant perspektiv; det speiler livets risikosider¹⁶⁵. Jeg innbiller meg derfor at anvendelsen av magiske perspektiver, før som nå, må ha vært preget av variasjon og fleksibilitet. Magien blir tatt i bruk i situasjoner som ikke lar seg regjere fysisk eller forklare gjennom observasjon alene, eller som et helgarderende supplement til det virke som fysisk skal sikre en situasjon heldig utfall. I møte med det uforklarlige står individet på terskelen til et rike hvor håp og ønsker kan levendegjøres. For det moderne individ er kanskje skrittet over terskelen et man i større grad kan

¹⁶³ Birgitte Rørbye presenterer strukturalisten Edmund Leachs syn på magi, som del av kommunikasjon: "For ham kan magien forklares som forskjellige kulturers forskjellige opfattelse af et handlingsudtryk. Magikeren oppfatter sine handlinger som signaler, hvor de i følge den 'ikke-troende' er tegn og symboler. Og Leach tilføjer en viktig bemærkning, magien virker, hvis også modtageren i kommunikasjonsprocessen oppfatter, handler og/eller reagerer som om det var et signal", Rørbye (1978), s 306-307

¹⁶⁴ Bang og Lautrup (1993), 177-178

¹⁶⁵ Stattin (1991), s. 7-19

velge om man vil ta, men det betyr neppe at det førindustrielle samfunns mennesker var totalt prisgitt omgivelsenes magiske signaler. Men er det bare i prekære situasjoner de skjulte virkeligheter åpenbarer seg? To av mine informanter antyder at opplevelser av underlig art forutsetter mottagelighet. Gudfar sier:

Nr. 2: "(...) Æ tru..æ tru..vet du æ ... trur asså at førr å oppleve sånne ting så må..så *må* man egentlig ha antennen..ute", (275-300).

Bonden, informant nr 1. poengterer at han tror en slik motagelighet forutsetter sanselig orientering. Han så spøkelsene da han som ung mann etter en tid i hovedstaden kom flyttende tilbake til hjembygden hvor han fikk ro til å lese skjønnlitteratur og forsøke seg som malerkunstner:

Nr. 1: "(...) oge..æ hadde flere sånne opplevdelsa som gikk på dette at (...) æ har inntrykk av at æ va mere åpen. Æ har liksom låst sinnet mett og tænke førr mye på det æ holder på med te daglig og..e..har førr mange jern i ilden (200-225)"

"(...) samtidig så va det så..så.. intenst det vi holdt på med, førr husk, vi kom i fra Oslo, (...) og holdt på her, det va rolig rundt, lite trafikk, og, i det heile tatt, vi...(sukker) fikk læst en del på kveldan og sånt, og vi..va åpen – førr inntrykk (175-200)"

"Ja, asså, æ trur æ har bynt å stenge, og (...) æ ser også samtidig at (...) æ har prioritert anderledes, førr det at æ har hadd veldig..det har vært veldig mye å gjøre; æ har vært mye med i politisk..., organisasjonsmessig, det har vært mye her å gjøre i forbindelse med (...) eiendommen, og andre ting æ har holdt på med. Så æ har filosofert litt over det der – æ, æ kan ikkje vise te når sånne deran opplevdelsa i den senere tid, men samtidig så..en av hobbyan mine som e maling..det har æ ikkje rørt på denne tida (...) æ hakje sedd mæ tid te det. Æ har liksom bare prioritert det vækk. Og det samme; så ser æ på dette med å læse. Det æ læs nu det e enten lett..lette, enkle romaner, eller..prøve æ mæ på nokka tungvindt så klar'ækje å læse meir enn halve før æ legg den te sides. Og...så det e helst faglitteratur og sånn, sånn at æ har prioritert vekk dette. (...) Så æ trur det e en sammenheng, (275-300).

Den påpekte sammenheng mellom sanselig åpenhet og underlige opplevelser kan på den ene siden leses som en innrømmelse av det opplevde som en speiling av en indre verden, på den andre som en påpekning av hvordan en mindre tilgjengelig del av virkeligheten kan åpenbares om man stiller seg åpen. Uansett må utsagnet sees som uttrykk for en langt mer poetisk virkelighetsforståelse enn den vi får presentert av vitenskapens representanter av den reduksjonistiske typen.

Raino Malnes; professor i statsvitenskap, gav så sent som i 2002 ut boken "Materiell og mental virkelighet", med det forsett å overbevise leseren om at fysikalistisk reduksjonisme er, ikke bare det beste, men også det eneste gagnlige utgangspunkt for å behandle fysiske, såvel som metafysiske

problemer. Han argumenterer grundig og med komisk iherdighet for at det er Sannheten forskeren jakter på, og at den ikke finnes utenfor registrerte sansbare data:

”Det finnes ikke empirisk belegg for en detaljert forklaring av hvordan bevissthet kommer i stand, men vi har funnet et grunnlag for en begrepsmessig forklaring. Forklaringen er mental materialisme, og begrunnelsen er analogiargumentet. (...)

- (i) Bevissthet likner kjente egenskaper av høyere orden, for eksempel soliditet og elastisitet. Både bevissthet og de øvrige egenskapene opptrer hos makroskopiske fenomener som består av molekyler, atomer og elementærpartikler.
- (ii) Vi vet hvordan de øvrige egenskapene av høyere orden kommer i stand: De har opphav i mikroskopiske prosesser som i stor utstrekning tillater dokumentert og detaljert beskrivelse.
- (iii) Fordi bevissthet likner de øvrige egenskapene, er det grunn til å tro at bevissthet har samme slags opphav.
- (iv) Det finnes ikke belegg for å tro at bevisstheten har et annet slags opphav”¹⁶⁶

Folketro kan lett leses som en individets opposisjon til det desakraliserte, materialistiske verdensbilde som omgir det. Det blir nøkkelen til et magisk univers, hvis funksjon er like variabel som historiene er mange.

Sanselig orientert må man i høy grad kunne kalle vår store romanforfatter Knut Hamsun. I ”Mysterier” fra 1890 lar han vitenskapens representanter få et og annet stikk for sin bastantheit når det kommer til metafysiske spørsmål. I følgende passasje har hovedpersonen hatt en besynderlig opplevelse av noe han antar må være et spøkelse, og klager sin nød til bokens heltinne over arrogansen han møtes med, blant annet av stedets doktor:

”(...) fortæl De dagen efter historien til Deres bekjendte så skal De få høre. De har sovet, svarer de. Hehehe, joda De har sovet, skjønt Gud og alle hans engler vet at De *ikke* har sovet. (...) Så kommer lægen. Det er en utmerket læge som repræsenterer vitenskapen med sammenknepen mund og overlegenhet. Det der, sier han, det er jo bare nervøsitet det, sier han. Å Gud, for en komedie! Godt. Men dette er altså nervøsitet det, sier han. For lægens hjærne er det en ting av de og de dimensioner, så mange tommer i høyden og så mange tommer i bredden, noget man kan lægge i næven, god, tyk nervøsitet. Og så skriver han op jærn og chinin på en papirlap og kurerer Dem på stående fot. Men tænk Dem hvilken firkantethet og hvilken bondelogik å trænge ind med sine dimensioner og sin chinin på et område hvor ikke engang de fine og vise sjæle har kunnet forklare seg tingen”¹⁶⁷

Hamsun skrev i en tid hvor folketroen, av vitenskapens representanter og i samfunnets øvre sjikt, ble behandlet som uttrykk for overtro. Vetter og spøkelser hadde liten interesse hos de intellektuelle utover å fungere som inspirasjon for nasjonsbyggingens romantiske kulturprogram. Hamsun nølte

¹⁶⁶ Malnes (2002), s. 67

likevel ikke med å bruke folketroens beåndede univers for å uttrykke poetiske, psykologiske og eksistensielle aspekter ved selve livet. Den undrende og nysgjerrige vil aldri være fornøyd med å få sin verden definert av andre; hver tid, hvert samfunn har sine opposisjonelle.

Ifølge inkvisitoriske forhørsrapporter fra Friuli (i dagens Italia) lot en møllerbonde ved navn Domenico Scandella, kalt Menocchio, til å ha et høyst særegent verdensbilde:

”Jag har sagt att såvitt jag kunde förstå och tro, så var allt ett kaos, det vill säga jord, luft, vatten och eld tillsammans, och av alltsammans blev det så småning om en massa, precis som när man gör ost av mjölk, och i den blev det til maskar och de blev sedan änglarna... I denna skara av änglar fanns också Gud, även han skapad av denna massa på samma gång, och han blev herre med fyra kaptener, Lucifer, Mikael, Gabriel och Rafael.”¹⁶⁸

Dette verdensbilde la den kjente kulturforskeren fra Annales-skolen, Carlo Ginzburg seg i selen for å finne opphavet til. I boken ”Osten og maskerna” gjennomgår han prosessene rundt Menocchios arrestasjoner, forhør, fengsling, frikjennelse og nye stevninger, fra den første anklagen i 1584 og fram mot den endelige dødsdom for kjettervirksomhet i 1601. Han forsøker å rekonstruere mulige inspirasjonskilder for møllerbondens temmelig aparte filosofering. Et slikt prosjekt vil alltid ha en høy grad av spekulasjon over seg, men hva Ginzburg uansett har klart å overbevise meg om, er Menocchios genuine behov for *selv* å undersøke og forklare sin virkelighet, på bakgrunn av det han leste, de mennesker han snakket med og det han ellers erfarte i livet. Inspirasjonskildene er mange, nærmest tilfeldige, og ambivalens i forhold til egne utsagn og tanker spores hos den hardtfunderende mølleren - som hos mine informanter.

Nå er Menocchios utsagn neppe å forstå som uttrykk for folketro, i betydningen kategoriseringsvennlige fortellinger og uttrykk som gjennom tradisjonen befester trosforestillinger. Jeg vil likevel la Menocchio demonstrere hva Ann-Helen B. Skjelbred i artikkelen ”Troens grenser” påpeker - at også fortidens menneskers religiøsitet har vært åpen, med plass for inntrykk og uttrykksformer fra forskjellige forståelsessfærer¹⁶⁹. Møllerens tanker hadde en undersøkende og kritisk karakter, og trangen til å utfordre kirkens, så vel som egne oppfatninger av Gud og verden var så sterk at han ikke fikk seg til å slutte med sine spekulasjoner til tross for stadige stevninger, en gang med to års fengsling som resultat. Mitt poeng er at denne trangen er subjektivt forankret i ethvert menneske, til enhver tid, på ethvert sted.

¹⁶⁷ Hamsun (1890/1954), s. 252

¹⁶⁸ Ginzburg (1976/1991), s.31

¹⁶⁹ Skjelbred (1995), s. 69

Ennskjønt Menocchio gjennom forhørenes gang aldri later til å bli hellig overbevist om den geistlige virkelighets riktighet¹⁷⁰, visste han hvilke tilståelser som var ventet av ham. Han var altså fullstendig klar over at han med sine funderinger utfordret den virkelighet som ble formidlet av presteskapet. Informantsamtalene mine viser som nevnt at det også i dag kreves et forsvar mot kritikk, om man opplever ting som strider mot hva øvrige virkelighetsforvaltende instanser godtar som sant. Å presentere opplevelsene sine som uforklarlige er i seg selv en måte å komme eventuell kritikk i forkjøpet på. Nå er det neppe forsvarlig å trekke parallellen mellom perspektivforskyvningen som finner sted i mine informanters fornuftspareringer og Menochios forsvar i møte med Friulis inkvisitorer for langt. Situasjonen var selvfølgelig en helt annen, og en tanke mer alvorlig for mølleren enn for mine informanter, som verken trues med fengsel eller død for sine ytringer. Likevel; idet mine informanter skifter fra et magisk til et logisk perspektiv svikter de sine egne fortellinger, slik Menocchio sviktet egne resonnementer idet han godtok kirkens forklaringer på hvorfor han tenkte som han gjorde:

"(...) Det är verkligen sant att jag har tänkt och trott och sagt som det står i protokollen saker mot Guds och den heliga kyrkans bud. Jag har sagt dem för att den falska anden drev mig till det. Han hade förmörkat förståndet och minnet och viljan för att förmå mig att tänka och tro och säga det som var falskt och inte sanningen (...)"¹⁷¹

Den som i dag opplever noe overnaturlig er likevel, som mølleren, engstelig for å dømmes - som overtroiske, irrasjonelle, eller i værste fall utilregnelige:

Nr. 2: "Jo, men det e akkurat sånnsom med mæ kajnn du si, folk ser no sånne ting, så..kanske ikkje e så.. redd førr å bi sett på som snålinga og kanske ..ee..ikkje sant, sånne ting det e..sånt som..vil liksom ikkje blotlegge eller førtelle, førr det e jo en slags..(du) utelvere dæ sjøl som en sånn snåling (...) som oppleve ting som andre..andre ikkje gjør", (50-75).

Nr. 9: "Nei, hvis du ska bruke det her te hovedoppgave, så vil æ kanskje være anonym. Folk kan jo tru at æ e gæern", (0-25).

Ikke før var Menocchio sluppet ut av rettsalen, så var han i gang igjen med sine vidløftige teoretiseringer, skal vi forstå Ginzburg rett. Han fikk seg simpelthen ikke til å slutte; til det var hans hang til virkelighetsproblematisering for sterk. Likedan bruker mine informanter logikkens redskap, snart til å problematisere, snart til å belegge sine opplevelsers realitet. Informant nummer. 3, Trine,

¹⁷⁰ Menocchio gir aldri helt opp å benytte sine intellektuelle ressurser, og kommer dermed i klemme mellom trangen til å argumentere for sine forestillinger, og behovet for å ufarliggjøre dem ved å referere til dem som "fantasier", Ginzburg (1976/1991), s. 157-161.

¹⁷¹ Ginzburg (1976/1991), s 136

tolket, som vi husker, øyeblikkelig sin opplevelse som så uforklarlig at den måtte bevisføres med fotografering, mens informant nummer 1 viser som vi husker til vitner:

”Og..og æ har opplevd å ha dem, førr det at æ behøvikje å gå rundt å tru at æ e aleina om det, førr det at det kan bevitnes. (...) Ikkje sant, æ kan nu asså, den historia med ho enka neri Oslo, ho e no død i mellomtida; samme leieboern enda, ho som vi ringte tel, som va der og sjekka, og så vidare. Og vi ringte ho da akkurat da ho sto opp om morran og sku på jobb. Så ho va glad før at vi hadde ringt så tidlig. Ho kan bekrefte det.

(...) og ho Maren kan jo bekrefte historia med han som va her når vi holdt på med slåtta. Såh..hehe..så det e jo det som e. Så æ har holdt kjeft, og holder kjeft om disse tingan, i allefall det som ikkje andre har vært involvert i; forut for, (...) før at æ førtell det, sånn at man på en eller anna måte kan dokumentere at det e et eller annet som har skjedd. Så, men om det et eller anna oppi hauet mett som lage disse bildan, det vet æ jo ikkje”, (275-300).

Sett i sammenheng med hovedfortellingen og de øvrige perspektiver som legges for dagen, handler neppe støttefortellingene som presentertes i forrige kapittel kun om å understreke et poeng i en underholdende historie. På sine premisser fungerer de som viktige bekreftelser på en av de skjulte virkeligheter Selberg snakker om.

Det folkelige verdensbilde har alltid stått i opposisjon til elitens, det være seg kirkelige eller vitenskapelige maktinstanser. Når dette likevel ikke er uttrykk for noe bevisst organisert eller kollektivt forankret opprør mot et påtvunget paradigme, må motstanden forstås som en eksistensiell *individenes* motstand. De nysgjerrige og kreative krefter iboende ethvert tenkende og følende menneske lar seg ikke tøyse av programmatisk verdensbilder. Til det er det vi kaller virkeligheten alt for kompleks.

I folkløren og folketroen forvaltes - som i kunsten - mer eller mindre vilkårlig både erfaringer og medier for å kanalisere de umåtelige inntrykk verden byr på. Torunn Selberg hevder;

”Folkloren gir oss mulighet til å være kreative uten å være individuelle kunstnere”¹⁷².

Man kunne føye til; og sannhetssøkende uten å være individuelle forskere. Folklorens skapende og forskende subjekter forblir stort sett navnløse, men rent rasjonelle tilnærminger til verden, i den grad ’rasjonell’ er et meningsfullt begrep for kulturforskeren, har aldri kunnet erstatte det å delta i utformingen av den. Vi skaper, bevisst og ubevisst; idéer, forestillinger og drømmer; verdener i verden. Disse verdenene i verden forholder vi oss til når vi på individnivå utfolder oss emosjonelt, kulturelt, situasjonelt og eksistensielt i utallige roller. Kort sagt; disse verdenene i verden *er* verden, og forskeren kan komme til å skape en kunstig distanse mellom seg og informanten dersom kollektive begreper som kultur og tradisjon er eneste metodologiske redskap.

Oppgjør med et oppgjør

Samtidens folkloristers beskjeftigelse med folketrobegrepet har, som vist innledningsvis, vært preget av oppgjør. Først og fremst med dets teologiske negasjonsfundament; dets betydning av avvik fra ”virkelig” religion, dernest med dets indikasjon på tro som motsetningen til viten. Slik blir folketrobegrepet å forstå som arvtakeren til begrepet ’overtro’¹⁷³. Trosaspektet har som en følge av dette oppgjøret blitt et uglesett perspektiv i folketroforskningen. Men må tro bety det *motsatte* av viten? Sistnevnte oppgjør er kanskje, med mine informanternes kritiske tilnærming til sine egne opplevelser, unødvendig?

Tro knyttes av psykoanalytikere an til symbolske lesninger av verden som speiler ønsker og behov mennesket bærer i seg - bevisst eller ubevisst. Ideen om underbevisstheten lansertes mot slutten av det 19. århundre av psykoanalysens grunnlegger Sigmund Freud, og selv om han krediterte både diktere og filosofer for ”oppdagelsen” av det underbevisste¹⁷⁴, ga han likevel fornuften alene æren for terapeutisk suksess. Underbevisstheten huset for ham fortrenge drifter og behov, og terapeutens oppgave var å bringe disse til bevissthet. For Freud var religionen uttrykk for en kollektiv nevrose man burde få bukt med; det modne menneske skulle ikke trenge religion¹⁷⁵. Nitti år senere; i det ellefte nummer av Tidsskrift for Norsk Psykologforening fra år 2003 er temaet ”religionspsykologi”. I den første, innledende artikkel¹⁷⁶ påpekes det hvordan tro og religion i for liten grad har vært tatt opp som temaer i medisinsk og psykologisk faglitteratur, og innen klinisk psykologi og psykiatri. Som en av årsakene nevnes at

”religiøs tro mest har vært nevnt som årsak til sykdom og ikke som positivt forbundet med mental helse”¹⁷⁷.

Muligvis med et noe mer nyansert syn på sannhet og sunnhet, har kulturforskeren inntil for få tiår siden likedan latt folketro representere ”de andre”, de som kan kategoriseres på bakgrunn av sitt fornuftsstridige verdensbilde. I dag vet vi bedre. Torunn Selberg skriver i artikkelen ”Folkloristikk; fortellinger om folkekulturen” at

”fra å være de illiterære i det siviliserte samfunnet, hovedsakelig bøndene, oppfatter folklorister i vår tid folk som en gruppe som deler visse tradisjoner. Slike grupper deltar vi alle i. Folk er ikke bare ’de andre’, men også oss selv”¹⁷⁸

¹⁷² Selberg (1995), s. 138

¹⁷³ Skjelbred (1995), s. 64

¹⁷⁴ Vindegg, Guri (1998)

¹⁷⁵ Krøvel-Velle, Aasen og Høstmark Nielsen (2003), s. 945

¹⁷⁶ Austad og Follesø (2003), s. 937-944

¹⁷⁷ Austad og Follesø (2003), s. 937.

¹⁷⁸ Selberg (1995), s. 136

Personlige fortellingers referensialitet er en smule endret siden nasjonalromantikkens tid, da innsamlingen av dem handlet om å fange den eventyrlige virkelighet som knyttet seg til den folkelige kultur.

Med forståelsen av 'tro' som en *holdning*, slik vi har sett Anne Eriksen og Anne Stensvold gjøre det i boken om Mariaåpenbarelseser, er det mulig å anvende psykologiske innfallsvinkler i forskningen, uten å føle at man devaluerer folks virkelighet. Uttrykk man tidligere ville ha kategorisert som en konstant forestilling, vil kunne leses som aktivisert håp; som leting etter muligheter i en kompleks virkelighet. Psykiater Stian Bjærke er opptatt av symbolets opprinnelige funksjon for mennesket. I artikkelen "Symbolet og det fraværende" hevder han at symbolet i sin klassiske betydning er å anse

"som et hellig uttrykk mellom enkeltindividet og maktene"¹⁷⁹.

Symbolet representerer for Bjærke ikke noe gjenkjennbart, men tvert i mot noe fullstendig ukjent; det må ikke forveksles med en tegnfunksjon; som metafor eller allegori. Det representerer kun væren, en uklar og prinsippiell uutsigelig væren, hevder han¹⁸⁰. Dette lyder kryptisk, men Bjærke ønsker å sette fokus på et bekymringsfullt trekk i tiden; en sviktende evne til å tåle fravær¹⁸¹. Mens det tyvende århundres akademise psykologi har sett religiøsitet som en form for virkelighetsflukt¹⁸², mener Bjærke det er på tide å snu dette synet, og antyder symbolet som vårt samfunns redning. Anne Eriksen er på sin side opptatt av å undersøke hvordan symboler, skikker og forestillinger skaper forutsetninger for en folkelig religiøsitet med systemfrie tradisjoner. I artikkelen "Folkelig religiøsitet; forsøk til en avklaring" ønsker hun å poengtere viktigheten av å se religiøsitet som mer og annet enn avvik fra religion. Bjærke later til å dele hennes oppfatning når han skriver:

"(...) Konfesjonell religionsutøvelse og rituell praksis kan sies å representere bestrebelser i retning av det religiøse, men medfører på ingen måte religiøse opplevelser av seg selv. Den religiøse praksis innebærer en alltid levende fare for å forveksle symboler og det spontane, med det regelbundne og formaliserte"¹⁸³.

Og nettopp folkloristen er særlig klar over dette dilemmaet; religiøs adferd og magiske opplevelser kan foreligge også utenfor konfesjonell religionsutøvelse. Anne Eriksen begrunner behovet for å skille religion og religiøsitet som faglige begreper med at det ikke alltid er riktig å lese sistnevnte som uttrykk for førstnevnte¹⁸⁴. Faren ved å se folkelig religiøsitet utelukkende som avvik fra religion er at:

¹⁷⁹ Bjærke (2003), s. 977

¹⁸⁰ Bjærke (2003), s. 977

¹⁸¹ Bjærke (2003), s. 977

¹⁸² Bjærke (2003), s. 976

¹⁸³ Bjærke (2003), s. 980

¹⁸⁴ Eriksen (1993), s. 60

”De religiøse uttrykkene som har svak eller ingen forbindelse med religionens norm, blir å betrakte som overtro og misforståelser eller som stemninger og svermerier”¹⁸⁵.

På denne måten, hevder hun, risikerer de å forbli et individuelt og psykologisk anliggende. Man kan imidlertid tenke seg, hevder hun videre, at religiøsitet kan organiseres kulturelt på andre måter enn som religion; religiøsitet uten religion kan utgjøre sterke tradisjoner av symboler, skikker og forestillinger med stor stabilitet og utbredelse¹⁸⁶. Å orientere seg i verden gjennom symboler forutsetter dermed verken institusjoner eller religiøse system, men uten tvil tradisjoner. Hvordan skal vi så benevne slike virkelighetsproblematiserende tradisjoner?

Eriksen poengterer hvordan ’folketro’ fra og med innføringen av begrepet ’folkelig religiøsitet’ har vært brukt om de trosforestillinger som befant seg forholdsvis fjernt fra kristendommen, et skille hun hevder har vært vanskelig å opprettholde¹⁸⁷. Ved å delerstatte folketrobegrepet med ’folkelig religiøsitet’, frigjør Eriksen folketroforskningen fra en kristelig fundert innfallsvinkel, og hever den til et tverrkulturelt og potensielt psykologisk plan. Problemet er bare at hun samtidig låser begrepet til den sfæren hun etter Knut Lundby¹⁸⁸ kaller ”det overempiriske”. Birgitte Rørbye presenterer, som nevnt i innledningen, rasjonelle sider ved folketroen; folkelige realforestillinger. Som for eksempel opprettelsen av Human-Etisk Forbund og stiftelsen Skepsis demonstrerer, er det fullt mulig å tro på fornuften. Oppfatninger om en spirituell virke- og skaperkraft i tilværelsen blir ikke mer søkt enn den teoretiske fysikkens modeller, hevder Stian Bjærke, den er bare annerledes i betraktningsmåten; innadvendt kontra ekstravert¹⁸⁹.

Religiøsitet og tro er langt fra et og det samme, og ’folkelig religiøsitet’ blir en utilstrekkelig erstatning for ’folketro’. Når Eriksen synes det må være mulig å forstå religiøsitet som mer enn avvik fra religion, bør det likedan være mulig å forstå folketro som mer og annet enn avvik fra rasjonalitet, og slik løse begrepet fra dets forankring i ”det overempiriske”. Eriksen antyder selv at ’folkelig forestillingsverden’, sammen med ’folkelig religiøsitet’, er begreper som er blitt etablert som en kritikk av den gamle folketrokategorien. Førstnevnte vil helt klart kunne favne om også folkelige realforestillinger. Men er ’forestilling’ mindre devaluerende enn ’folketro’?

Forsøkene på å finne begreper som bedre imøtegår ikke-vitenskaplige virkelighetsperspektiver enn ’folketro’ har ikke gjort det folkloristiske begrepsapparat betydelig enklere å bruke. Ann Helene Bolstad Skjelbred påpeker i artikkelen ”Troens grenser”, at begreper som ’folkelig forestilling’ og ’trosforestilling’ nettopp avslører en betvilelse av sannhetsgehalten i den folkelige

¹⁸⁵ Eriksen (1993), s. 61

¹⁸⁶ Eriksen (1993), s. 61

¹⁸⁷ Eriksen (1993), s. 57

¹⁸⁸ Eriksen (1993), s. 60

¹⁸⁹ Bjærke (2003), s. 976

virkelighetsforståelse¹⁹⁰. 'Forestilling' impliserer utestående erkjennelser, mens begrepet 'tro' er utpreget normativt, og dermed på sett og vis uangripelig. Forestillinger vil man til livs, mens tro og viten får stå som de kulturelle aksiomer mennesket orienterer seg ut fra. Slik burde ikke 'Folketro' fremstå som et mindre komplisert begrep å anvende, etisk sett, enn de nye forslagene.

Det virker imidlertid som om Anne Eriksen finner folketrokategorien uhåndterlig, også i kraft av sitt omfang. Hun ønsker å markere det valgte undersøkelsesfelt i det folkløriske landskapet med nye, spesifikke begreper for undersøkelse av folks virkelighetsforståelse. Men hvor spesifikke kan og bør slike begreper bli? Nettopp romsligheten kan være folketrobegrepets styrke. Det kan ofte være vel så effektivt å presisere begrepsbruken ved for eksempel å justere et etablert begreps innhold og anvendelse, framfor å produsere nye spesifikke, men kanskje snevre begreper, som i tillegg kanskje utydeliggjør fagtradisjonen. At folketrobegrepet har en distanserende effekt på informantene i felten er hevet over tvil, men forskning betyr å stille seg utenfor noe; å nærme seg noe med et gitt sett av systematiserte, metodiske verktøy. Som jeg er inne på i metodekapittelet er det til syvende og sist *måten* man møter informanten og stoffet på, ikke begrepsapparatet, som avgjør om forskningen er etisk forsvarlig. Kanskje er det kulturforskeren som må slutte å se spøkelser ved høylys dag, med det resultat at begreper det moderne mennesket i utgangspunktet definerer sin verden gjennom tabubelegges.

Dekonstruksjonen av folketrobegrepet har i mine øyne tatt fokus fra hvordan det eller dets erstatninger kan og bør anvendes meningsfullt. Når Torunn Selberg i foredragsteksten "Å ta overtro på alvor" skriver at

"ved å vektlegge *tro* kan man havne i grøften hvor grensen mellom tro og rasjonell viten blir markert"¹⁹¹

undres jeg hvorfor denne grøften er så fryktet av kulturforskerne. Materialet mitt viser tydelig at den er basis i det moderne menneskets virkelighetsforståelse, og langt fra noe vitenskapens representanter er alene om å forvalte. Terje Plankes redsel for egne fordommer, presentert i metodekapitlet, later til å være representativ for kulturforskere. Kanskje handler det hele om et dilemma, hvor kulturforskeren kommer i klemme mellom egne vitenskapelige forsetter, og forakt for en bastant type tenkning, for eksempel representert av nevnte Raino Malnes med boken "Metafysisk materialisme". Som materialistisk reduksjonist forfekter han, som vi husker, muligheten av å oppnå sann innsikt i de fenomener vi lar utgjøre vår verden; fysiske så vel som metafysiske. Dette gjør han ved et enkelt grep; å forkaste begrepet "ånd"¹⁹². Slik lar han eksistensielle erfaringer dreie seg om

¹⁹⁰ Skjelbred (1995), s. 69

¹⁹¹ Selberg (2000), s. 3

¹⁹² Malnes (2002), s. 67-82

fysisk mentale anliggender. For Malnes er det kun mulig å undersøke verden gjennom den fysiske årsakslov, da han hevder det er liten grunn til å tro at verden består av noe annet en fysiske prosesser. Tanker, minner, følelser, stemninger og opplevelser kan alle reduseres til biokjemi; 'mental materialisme'. Motsatt av filosofen Paul Feyerabend, som vi husker fra begrepsavklaringskapitlet, presenterer Malnes forklaringsmangfold som et problem. Belegg som gir like god grunn til å tro på flere motstridende utsagn, er lite verdt å befatte seg med¹⁹³. Han provoseres imidlertid, som Paul Feyerabend, av Poppers krav om total ydmykhet for sannheters forgjengeligighet slik de kommer til uttrykk i følgende utsagn;

"in fact, nothing can be justified or proved outside of mathematics and logic"¹⁹⁴.

Malnes kaller dette 'radikal skeptisisme'. Mens Feyerabend mener at den vitenskapelige fortelling, som enhver annen, trenger å bekrefte sin egen forestilling, slik at Poppers prinsipielle ydmykhet nærmest blir hyklersk, argumenterer Malnes ikke ulikt, men med motsatt fortegn. For ham *er* det mulig å finne sannhet, og vitenskapens fortelling er alltid den som kommer sannheten nærmest. Han presenterer en epistemologisk optimisme som lukter av nypositivisme;

"etterprøving setter oss i stand til å skille påstander som (a) er kvalifiserte sannhetskandidater, fra teorier som enten (b) ikke lenger er å anse som sanne, eller (c) alltid vil kunne være å anse som sanne fordi de ikke lar seg etterprøve. Hvis en påstand er etterprøvd og belagt med observasjoner, hører den til kategori (a)"¹⁹⁵

Malnes holder i motsetning til Feyerabend, og mine informanter, ikke ut en pluralistisk virkelighet:

Noen oppfatninger om universet er skarpe og bestemte, andre svevende og ubestemte; noen er vanlige, andre avvikende. Men universet – det som faktisk foregår – er noe *bestemt*. Gjenstander, tilstander og hendelser er slik de er, uansett hvordan man oppfatter dem, og uansett om noen i det hele tatt har en oppfatning om dem¹⁹⁶.

Den ydmykhet som hviler i Poppers radikale skeptisisme trenger imidlertid for det skapende menneske ikke å utgjøre noen trussel. Å lese sammenhenger i omgivelsene for å forstå verden, er noe mennesket driver med uavlatelig; det er noe vi *tvinges* til, siden det tross alt er svært få sammenhenger som er verifiserbare etter vitenskapens krav.

At forskeren i vesentlig grad baserer seg på å skille mellom ønskede og reelle sammenhenger i verden, er imidlertid ikke noe å skamme seg over. Forskeren trenger bare å kjenne sin begrensning med hensyn til hvilke forhold han har metoder for å si noe om. Når folketroens tradisjoner ikke besørger noen metode for å skille mellom de to typer sammenhenger, ønskede og reelle, er det fordi

¹⁹³ Malnes (2002), s. 158

¹⁹⁴ Malnes (2002), s. 159

¹⁹⁵ Malnes (2002), s. 160

¹⁹⁶ Malnes (2002), s. 134

de dekker, jeg vil ikke si andre, men flere behov i mennesket enn den kritiske tenknings tradisjon. For Malnes later metafysikk utelukkende til å bety a priori slutninger (som speiler en kjemisk prosess i hjernen). Slik reduserer han metafysikkens problem til et spørsmål om ”hvordan” alt foregår, uten hensyn til at det runger et sårt ”hvorfors” i alles hjerter. ”Hvorfor” er i mine øyne et mer grunnleggende spørsmål enn ”hvordan”; et raskt blikk på filosofiens historie viser at ’hvorfors’ er ’hvordanets’ mor. Den som har gitt opp å spørre ”hvorfors”, har ingen rett til å kreve det samme av andre. Dagliglivet er et vell av spontane og emosjonelt ladede situasjoner hvor mennesket trenger en fortelling å forholde seg til som kan gjøre det forsvarlig å handle. Når Anne Helene Skjelbred i artikkelen ”Folklorens betydning” uttaler at ”Folkloren er følelsenes språk”¹⁹⁷, speiler det hvordan det alltid er flere sannheter å velge mellom, etter hvilke symboler og tradisjoner man velger å definere sin virkelighet gjennom. Erfaringsanarkiet er, som jeg har vært inne på, nettopp et håpets og mulighetenes rike, for den som tåler og *tror* på flere sannheter, inklusive de vitenskapen produserer. Malnes hevder mot slutten av sitt materialistiske manifest at det er mulig å skille mellom gode og ubrukelige sannhetskandidater¹⁹⁸. Selv Malnes innrømmer slik at mennesket til syvende og sist orienterer seg utfra sannsynligheter, ikke positive sannheter.

Når tro og viten gjennom akademikerens frykt for egne fordommer blir en tabubelagt dikotomi som likevel fortsetter å spøke i kulissene, blir begrepet folketro naturligvis fryktelig farlig. Skjelbred skriver:

De opptrukne troens grenser vi har etablert i vår måte å tenke på har hindret oss i å se at mennesker av i dag tilpasser, kombinerer og endrer sin religiøse virkelighetsforståelse i tråd med impulser og erfaringer fra mange forskjellige erfaringsområder. Vi kan ikke uten videre sette etiketten ’folketro’ på dette uten å risikere å ta avstand fra den ekthet som ligger i fortellerens beskrivelse og dermed fra den virkelighet man skal forstå¹⁹⁹.

Skjelbred anser ”troens grenser” for å stå i veien for identifikasjonen av de prosesser jeg benevner som erfaringsanarkistiske. Tross oppgjøret med folketrobegrepets negasjonsfundament fortsetter nettopp negasjonsfundamentet på denne måten, motsatt oppgjørets formål, å styre begrepets anvendelse - og folkloristens arbeidsmetode. Med mine informaners selvbevisste skepsis og Rørbyes ”rasjonelle folketro” bør folketroens uttrykk få representere en pluralistisk virkelighetsforståelse, motivert av erfaringsanarkiet som råder på individnivå. Med fokus alene på det overempiriske, det religiøse, og tro som motsetningen til viten, blir folketrobegrepet lite anvendelig. Det blir offer for kulturfagenes store, kollektive perspektiver. Slik glemmer man, som Lauri Honko poengterer med memoratforskningen, at det er subjektive krefter som viderefører og utvikler tradisjoner.

¹⁹⁷ Skjelbred (1991), s. 11

¹⁹⁸ Malnes (2002), s. 161

Folketroforskerens faglige nevrose kan og bør overkommes ved at han hever seg over forakten for sitt eget opphav; på den ene siden teologien og på den andre den positivistiske historieskrivning. Slik kan man igjen bli fortrolig med gamle begreper som har kvaliteter ved seg til å skille mellom det Stian Bjærke benevner som ”symboler og det spontane” og det kulturforskeren benevner som religiøsitet, religion - og *tro*.

’Magi’ er et begrep som glimrer med sitt fravær, både i Selbergs, Eriksens og Skjelbreds oppgjør med begrepet folketro. Magisk tenkning og magiske opplevelser strekker seg langt utover konfesjonell religionsutøvelse, (som i sin tur selvfølgelig strekker seg langt utover kristendom), og er følgelig vide nok til å romme de trosrelaterte fenomener vi som folklorister behandler. En virkelighetsforståelse hvor ikkeverifiserbare årsaksforbindelser åpenbares, forstås av akademikeren - folklorist eller psykolog - som magisk. Kulturforskere har en tendens til å overse at magisk virkelighetsforståelse, utover å uttrykke en kulturell symboltradisjon for lesing av verden, også er en psykologisk mekanisme.

Kollektive perspektiver er aldri fullgode interpretasjonsverktøy, om man vil forstå traseringsprosesser. Om vi velger å forstå tro som holdninger og handlinger knyttet til håndtering av virkelighet, blir det en naturlig konsekvens å se tro som drivkraften i enhver beskrivelse av et forhold eller et hendelsesforløp, som krever å bli tatt på alvor. Tro motiverer dermed alle fortellinger om virkeligheten, både vitenskapelige og folkelige. Om ’folk’ definerer en gruppe mennesker som knytter seg til en ikke-institusjonalisert tradisjon, må folketro ganske enkelt kunne forstås som *’ikkeinstitusjonalisert virkelighetshåndtering’*. Det betyr ikke at folketro er nødt til å være et negasjonsfundert begrep tematisk og verdimessig. Dets assosiasjoner til diverse mytiske skikkelser, noen av dem om enn utgått på dato, holder en brokete kontinuitet mellom gammel og ny folkløpe²⁰⁰, og bevisstgjør oss vår fagtradisjon og befester vår faglige identitet. Folketro kan slik benyttes som begrepsredskap for å undersøke virkelighetshåndtering på en folkelig arena. Det er dermed begrepet ’folk’, ikke ’tro’, som til en viss grad er negasjonsfundert. Det trenger det ikke knytte seg noe negativt til. Vår redsel for å virke arrogante skyldes gjerne redselen for våre egne fordommer; som den at vitenskapens viten med nødvendighet står nærmere virkeligheten enn det vi definerer som tro og forestillinger. Det er som nevnt denne fordommen Paul Feyerabend vil til livs. Men skal den akademiske institusjon i det hele tatt kunne eksistere må den få bevare *sin* tro; troen på metoder, og heller lære å kjenne sin begrensning i forhold til hva den kan si noe om. ”Der filosofien

¹⁹⁹ Skjelbred (1995), s. 69

²⁰⁰ ”Å se fenomenet i en lang sammenheng i en skiftende verden er en del av vårt perspektiv. Det er våre folkloristiske briller”, Selberg (1995), s 138

slutter tar kunsten over” skal Ludvig Wittgenstein ha skrevet i sin dagbok²⁰¹. Med ’kunsten’ burde man idenne sammenheng også kunne forstå de skapende krefter i folkløren.

Akademikeren forstår i beste fall den religiøse og mytiske sfære som poetisk og symbolsk meningsbærende, men med Bjærkes redegjørelse for symbolers plass i menneskets verden er det umulig å ekskludere dens grad av sannhet og erkjennelse; dens potensielle virkelighet. Skjelbred synes som nevnt at begrepet ’forestilling’ smaker av kulturimperialisme og arroganse, idet det henspiller på noe som står i motsetning til viten. Men ’viten’ kan i sin tur, som antydnet, forstås som en form for tro, hvor sannsynlighetsgraden er nøye beregnet gjennom metoder. På denne måten blir også vitenskapelige forestillinger for trosforestillinger å regne.

Konklusjon; credo quia absurdum

<<Om det innerste vesen og om det absolutt værende vet vi intet. Men vi opplever forskjellige virkninger, gjennom sansene <<utenfra>>, gjennom fantasien <<innenfra>>²⁰²

C G Jung

”Finnes spøkelse verkeleg?” er en av overskriftene i Velle Espelands artikkel om spøkelser og spøkelseshistorier. Han bemerker ydmykt:

”Spørsmålet om slike spøkelse finst som eit objektivt fenomen, er ikkje ei folkloristisk problemstilling”²⁰³.

Man aner likevel hvilket standpunkt han selv har tatt når han skriver:

”Hadde det enda vore ein form for konsekvens i desse brota mot naturlovene, kunne det gitt oss grunnlag for å definere fenomenet spøkelse, men dei bryt naturlovane på måtar som står heilt i strid med kvarandre”²⁰⁴.

Den senere boken ”Spøkelse” er som nevnt en kulturhistorisk analyse av spøkelser. Her demonstrerer Espeland utførlig hvordan spøkelsenes hensikter, såvel som deres måter å manifestere seg på, varierer fra epoke til epoke gjennom historiens løp. I dette ligger det en uuttalt skepsis. Om man leser ham mellom linjene later det til at han på denne måten mener å kunne sette nådestøtet i spøkelsenes eksistensgrunnlag; troen på et liv etter døden i form av spøkeri umuliggjøres gjennom den kulturhistoriske åpenbaring av gjenferdenes inkonsekvente adferdsmønster opp gjennom tidene. Han forteller hvordan den nordeuropeiske daudingen, som enkelte av antikkens spøkelser, hadde legemlig

²⁰¹ Etter egen hukommelse fra estetikkstudier i Bergen

²⁰² Jung (1963/1966), s. 119

²⁰³ Espeland (1999), s. 155

²⁰⁴ Espeland (1999), s. 154

eksistens²⁰⁵, mens middelalderspøkelsene enten var onde ånder som representerte djevelen, eller gode som henvendte seg til de gjenlevende med formaninger om sjelemesser og pilegrimsgang som skulle bedre deres posisjon i skjærsilden²⁰⁶. Spøkefult hevder Espeland at gjenferdene lot seg reformere, og at de fra og med avskaffelsen av skjærsilden henvendte seg til menneskene med andre ønsker, som for eksempel å ordne opp i arveoppgjør²⁰⁷. Romantikkens spøkelser derimot hadde ingen bestemt misjon, men var en stemningsskapende motvekt til opplysningstidens rasjonelle epoke hvor de glimret med sitt fravær²⁰⁸. Vår tids spøkelser har mindre mulighet til å utfolde seg, hevder han videre, ved at elektrisk lys er blitt alminnelig for den moderne husstand, for selv om det finnes dem som ser spøkelser ved høylys dag, trives spøkelsene best ”med mørke og angst”²⁰⁹. Espeland synes mangelen på spøkelser i sykehus og langs motorveiene er påfallende²¹⁰.

Espeland er som tidligere antydnet kanskje for opphengt i konvensjonene rundt dramatiseringen av spøkelsene som skumle. Nå har jeg personlig fått fortalt av trendy New Yorkere, barske moskovitter og urbane sørafrikanere hvordan undergrunnen huser horder av gjengangere, og at bygårder og kontorer er mang en hvileløs sjels tilfluktssted. Mine informanter ser spøkelser ved høylys dag. Det er lite i min erfaring, privat og i arbeidet med informantintervjuene, som tyder på at spøkelsesopplevelser styres av forventninger og konvensjoner. Når Espeland later til å tro at spøkelser holder til på skumle loft i gamle hus på landet, og ikke i moderne, urbane omgivelser, handler dette kanskje om hvor Espeland har lett etter spøkelser.

For det første skiller Espeland ikke den litterære fra den muntlige tradisjon:

”Vi kan sjå på spøkelseshistorier som ein fiksjonssjanger som omfattar forteljingar om personlege opplevingar (folkloristane har kalla slike forteljingar ”memorat”), tradisjonelle segner eller vandrehistorier og litterære forteljingar, noveller. Eg ser ikkje nokon grunn til å dra eit skarpt skilje mellom folkedikting og litterær dikting innan denne sjangeren sidan dei strukturelt er svært like og låner motiv og element frå kvarandre”²¹¹.

Inkonsekvensen i spøkelsenes uttrykk og motiver opp gjennom tidene kan vel så gjerne handle om hvilke historier som samsvarte med tidsånden, og som dermed ble funnet bryet verdt å feste til papir, som om hvilke som faktisk ble fortalt. Slik tar han ikke høyde for unntaksfortellingene; det jeg med Honko kaller den individuelle tradisjon. Konvensjonene han hevder følger spøkelseshistorier er han dermed selv med på å bekrefte. Han påstår for eksempel at et spøkelser gjør krav på å bli tatt på

²⁰⁵ Espeland (2002), s. 17-42

²⁰⁶ Espeland (2002), s. 42-49

²⁰⁷ Espeland (2002), s. 50-52

²⁰⁸ Espeland (2002), s. 62-66

²⁰⁹ Espeland (2002), s. 85

²¹⁰ Espeland (1999), s. 160

²¹¹ Espeland (1999), s. 156

alvor, og blir ubrukelig komisk om det fiser eller steker egg og bacon²¹². Han tar slik ikke de fulle konsekvensene av leketeorien vi så ham presentere i forbindelse med spøkelseshistorienes gysende effekt. Vi må late som om vi tror på dem for å kunne synes de er skumle. For den som imidlertid virkelig evner å leve seg inn i den virkelighet spøkelset antyder, blir også et spøkelse som steker egg og bacon illevarslende, kanskje til og med *særlig* illevarslende. Kanskje er leketeorien anvendbar også i undersøkelsen av menneskets virkelighetsdefinerende praksis. Min informant, Trine, ba for eksempel om hjelp fra sin avdøde mann når hun skulle løse vanskelige regnskapsoppgaver, selv om hun visste at det var en fare for at hjelpen hun opplevde var innbildning.

For det andre krever kanskje sansene en viss ro for i det hele tatt å kunne identifisere spøkelsene? Om inntrykkene er mange og aggressive er det kanskje ikke like lett? Min første informant har en snedig vri på dette:

”Jammen du, det e en ting æ har tenkt på. Sånn, bare sånn apropos – førr når du sir *i dag*. Med et samfunn med mye folk i bevegelse; vi e sentralisert, vi har strøm, vi har radio, vi har TV, vi har bila og alt mulig sånt. Hadde æ møtt han Halvor på Karl Johan på formiddagen.. (...) ..så e det ikkje sikkert at æ ville ha kjent han Halvor igjen. Ikkje sant? (...) og da e det....kan det være det at folk; enkelte menneska kanskje har møtt et spøkelse (...) uten å vite at det e et spøkelse, førr man hilse ikkje og prate ikkje te alt man møte av menneska når man bor i Oslo, man prate jo ikkje en gang med folk i fra samme oppgangen” (475-525).

Kulturforskerens oppgave er selvfølgelig uansett, som Espeland påpekte, verken å bevise eller motbevise eksistensen av de studerte fenomener. Det mangler vi metoder for.

Det lyder paradoksalt når jeg med Lauri Honko påstår at memoratets troverdighet et stykke på vei ligger i dets særegne og absurde kvaliteter. Men moralsk formålstjenlig og formalt strukturert virker sagnet på sin måte *mer* fabelaktig enn den personlige fortelling. Verden oppleves sjelden så velregissert som i sagn og eventyr. Men fortellinger om spøkelser strekker seg utover sosiale funksjoner som å definere verden som ulike handlingsarenaer. Det fantastiske har i seg selv en mening, og krever sin fortelling. Noe går tapt, en poetisk dimensjon ved vettene og spøkelsene, om man utelukkende ser dem som samfunnsstrukturerende faktorer.

For å fornemme det Elliade benevner som *Mysterium Tremendum*²¹³ kreves en type overskridelse. Anne Eriksen og Anne Stensvold mener at Mircea Eliade og Rudolf Ottos definisjon av ’det hellige’, ’det numinøse’, som en følelse av ærefrykt overfor det uforståelige er teologisk-psykologisk og ikke kulturanalytisk²¹⁴. Det religiøse trenger slett ikke ha elementer, hverken av ærefrykt eller hellig beven, for den troende. Men er det riktig, for ikke å si mulig, å omgå dette perspektivet når man

²¹² Espeland (1999), s. 157-159

²¹³ Elliade (1957/1997), s. 7-8

behandler et materiale av metafysisk karakter? Med metafysikk som fellesnevner trenger begreper som 'overnaturlig', 'magisk' og 'hellig' selvfølgelig ikke å peke på samme fenomen, verken kulturelt eller psykologisk. Når noen forteller om en underlig opplevelse er det, som jeg har vist, fordi vedkommende opplevde den, nettopp som underlig, i betydningen fysisk uforklarlig. Om dette ikke med nødvendighet må resultere i "en følelse av ærefrykt" eller forstandsuppløsende bevring over 'Mysterium Tremendum', vil det mysteriøse aspektet ved uforklarlige opplevelser alltid duke for dveling ved livets uutgrunnelighet.

John Polkinghorne er prest og kvantefysiker og argumenterer i boken *Den Samme Verden* for hvordan religion og vitenskap er uttrykk for to ulike, men gjensidig avhengige måter å tilnærme seg en forståelse av verden på;

"Vi lever i én verden, og naturvidenskap og teologi utforsker forskjellige sider af den. (...) Deres indbyrdes forhold er ikke uproblematisk, men jeg har forsøgt at vise, at der ikke kræves nogen åndelig spaltning eller hyklerisk tilpasningsevne af dem, som med lige stor alvor lytter til naturvidenskabens og teologiens fortællinger"²¹⁵.

Den kvantitative kontra den kvalitative tenknings problematikk berøres. Det gagnar naturviteren å kjenne Hamsuns besynderlige univers, liksom kunstneren og den humanistiske forsker å kjenne de fysiske prinsipper. Dette for å kjenne to grunnleggende måter å lese verden på, og høste fruktene av dem begge. De to måter å lese verden på; fysisk og metafysisk, konkret og symbolsk, er gjennomgående for det å være menneske, på et eksistensielt plan, og er ikke en dikotomi skapt av vitenskapens representanter, om enn begrepssatt og systematisert av dem. Om man ser bort fra totalmaterialistiske perspektiver representert av reduksjonister og nypositivister, begynner det å bli en stund siden Galileo Galileis krav til erfart virkelighet som tellbar, målbar og veibar ble funnet urimelig. Mens filosofer som Ludvig Wittgenstein og Paul Feyerabend har rokket kraftig ved vitenskapens antatte fornuftsmonopol og stilt spørsmål ved fornuftsbegrepet overhodet, sliter menigmann fortsatt med komplekser overfor den vitenskapelige sannhet. Humanetikere og skeptikere vil det besjelede menneske til livs, og ønsker å fravriste ritualer noen betydning utover den profane virkelighets verdier. Religiøsitet er imidlertid, som Anne Eriksen påpeker, noe som strekker seg utover teologiens og den institusjonaliserte religions dogmer. Folketroen står, og har alltid stått, i opposisjon til det rådende verdensbilde, presentert av kirke og statsmakt.

Med Carl Friedrich Jung vil jeg argumentere for at det eksisterer et psykologisk behov for fornuftsoverskridende erfaringer i mennesket. Han mente at underbevisstheten i drømmer og syner taler til oss gjennom symboler som kan hjelpe hver enkelt av oss til en bedre forståelse av oss selv i

²¹⁴ Eriksen, Stensvold, s. 20

²¹⁵ Polkinghorne (1986), s. 115

interaksjon med våre omgivelser. For Honko og Eriksen blir problemet, som vi har sett, å skille mellom aktualiseringen av en tradisjon, og private opplevelser av psykologisk art som ikke kan settes i forbindelse med noen aktiv kollektiv forestilling. Løsningen ligger, som Rørbye hevder, i å se enhver aktualisering av en forestilling, som et uttrykk for folketro. Jeg vil motsatt av henne inkludere troskriteriet, og føye til ”enhver aktualisering av tradisjon som speiler potensiell virkelighet”. Når Espeland understreker viktigheten i å kunne leke at en fortelling er sann for at den skal fungere, avslører han hvordan tro nettopp forutsetter evnen til å ”leke”; å kunne åpne seg for de skjulte virkeligheter. Stian Bjærke siterer i sin artikkel om symbolet essayisten Aasmund Brynhildsen:

”Bevissthetens oppgave er å forvandle seg til objekt...fra søken til venten, fra inntrengen til åpenhet, fra makt til bemektiget – det punkt hvor tanken utmattet synker hen og sovende blir den bro hvorover sannheten kan liste seg inn i mennesket”²¹⁶.

Hvordan man i ettertid tolker en underlig opplevelse henger gjerne sammen med den virkelighetsforståelse man har ervervet seg. Hva som videre danner grunnlag for denne virkelighetsforståelsen vil nødvendigvis henge sammen med det tradisjonsrammeverk ens kultur utgjør. Hvilke subjektive prosesser som konstituerer selve opplevelsen kontra hvilke intersubjektive prosesser som tar del i tolkningsforløpet av dem er et interessant, men også uuttømmelig forhold til undersøkelse. Folketro må med dette i mente forstås som det ikkeinstitusjonaliserbare orienteringsverktøy det er; som et erfaringsanarki forvaltende magiske såvel som materialistiske virkelighetsforståelser, gjennom skikker, symboler, tro og forestillinger speilende høyst ulike tradisjoner.

²¹⁶ Bjærke (2003), Brynhildsen (1973).

Litteraturliste:

Alver, Bente Gullveig (1990): "I dialog med tiden. Kvalitativ tilnærming i folkloristisk arbeidsmåte", ...*enn all din kunnskap drømmer om, Horatio!. Nye perspektiver i tradisjonsforskningen*. Alver, Bente Gullveig og Torunn Selberg. Bergen: Forlaget Folkekultur, s. 9-28

Alver, Bente Gullveig (1996): *Creating the source through folkloristic fieldwork*. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, second printing, (Første gang utgitt 1990).

Amundsen, Arne Bugge (1999): "Med Overtroen gjennom historien. Noen linjer i folkloristisk faghistorie 1730-1930". *Hinsides. Folkloristiske perspektiver på det overnaturlige*. Siv Bente Grongstad, e.a. (red.). Oslo: Spartacus, s. 13-49

Aschehoug og Gyldendals Store Norske leksikon (1998): H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard) A/S og Gyldendals Norsk Forlag, ASA, Oslo: Kunnskapsforlaget, 3.utgave, 2.opplag.

Austad, Arne og Gry Stålsett Follesø (2003): "Religiøse og eksistensielle erfaringer og psykoterapi". *Tidsskrift for Norsk Psykologforening*, Nr 11, Vol. 40, s. 937-944

Bang, Jens og Benny Laustrup (1992): "Mystifysik!". *Er der mere mellem himmel og jord?*. Ib Ulbæk og Lars Peter Jepsen (red.). Oslo: Gyldendal, s.174-191

Benett, Gillian (1991): *Alas, poor ghost! Traditions of belief in story and discourse*. Logan, Utah: Utah State University Press.

Bjærke, Stian (2003): "Symbolet og det fraværende". *Tidsskrift for Norsk Psykologforening*, nr. 11, Vol. 40, s. 976-983

Drivenes, Einar-Arne, Marit Anne Hauan og Helge A. Wold (1994): *Nord-Norsk Kulturhistorie*. Oslo: Gyldendal

Eliade, Mircea (1997): Det hellige og det profane. Oslo: Gyldendals Fakkeltbøker, 2. opplag, (første gang utgitt Hamburg 1957).

Eriksen, Anne (1993): "Folkelig religiøsitet. Forsøk til en avklaring". *Tradisjon* 23, s.57-66.

Eriksen, Anne og Anne Stensvold (2002): *Mariakult og helgendyrkelse*. Oslo: Pax Forlag

Espeland, Velle (1974): *Svartbok frå Gudbrandsdalen*. Oslo - Bergen - Tromsø: Universitetsforlaget.

Espeland, Velle (1999): "Spøkelse og spøkelseshistorier". *Hinsides. Folkloristiske perspektiver på det overnaturlige*. Siv Bente Grongstad, Siv Bente e.a. (red.). Oslo: Spartacus, s. 153-170

Espeland, Velle (2002): *Spøkelse*. Oslo: Humanist forlag.

Feyerabend, Paul (1975): *Against Method*. London: Lowe & Brydone (Printers) Ltd.

Feyerabend, Paul (1987): *A farewell to reason*. London/NY: Verso.

Gadamer, Hans Georg (1974): *Warheit und Methode*. London : Sheed & Ward

Giddens, Anthony (1991): *Modernity and Self-Identity*. California, Stanford, Stanford University Press

Ginzburg, Carlo (1996): *Osten och maskarna. En 1500-talsmjölnares tankar om skapelsen*. Stockholm: Ordfronts förlag, (Turin, Italia 1976)

Hamsun, Knut (1890/1954): *Mysterier*. Samlede Verker, bind 1, Oslo, Gyldendal Norsk Forlag, femte utgave.

Hauan, Marit (1998): "Folkloristikken og den mangfoldige kulturelle kommunikasjon". *Tradisjon* 28. 1/1998

Kockelmans, Joseph J., editor (1986): *A companion to Martin Heidegger's "Being and time"*. Washington, D. C.: Center for Advanced Research in Phenomenology; University Press of America.

Hodne, Ørnulf (1999): *Norsk Folketro*. Oslo: Cappelen

Honko, Lauri (1964/1978): "Memorates and the Study of Folkbeliefs". *Journal of the Folklore Institute* 1; oversatt til svensk i "Folkdikt och folketro". Rooth, Anna Birgitta (ed.) [2. förkortade uppl.]. – Lund: LiberLäromedel.

Lid, Nils (1935), ed.: *Folketru*. København, Oslo, Stockholm: Nordisk Kultur XIX,

Jung, Carl Gustav (1994): *Minner, drømmer, tanker*. Werner Söderström OY, (først utgitt:) 1961 by Random House, Inc

Jung, Carl Gustav (1966): *Jeget og det ubevisste*. Oslo: Cappelens forlag.

Krøvel-Velle, Anita, Cecilie Aasen og Geir Høstmark Nielsen (2003): Psykodynamisk forståing av Gud som objektrepresentasjon. *Tidsskrift for Norsk Psykologforening*, Nr 11, Vol. 40, s.945-953

Loewald, H. W (1978): *Psychoanalysis and the history of the individual*. New Haven: Yale University Press.

Malnes, Raino (2002): *Materiell og mental virkelighet: metafysiske emner fra empirisk vitenskap*. Oslo: abstract forlag.

Mc. Adams, Dan P. (1996): "Personality, modernity, and the storied self: Contemporary framework for studying persons". *Psychological inquiry: an international journey of peer commentary and review*. Lawrence Erlbaum 7 (4), s. 295-321

National Investigation Committee on Aerial Phenomena, <http://www.cohenufo.org/nicap.html>
[Lesedato 13.03.2005]

Planke, Terje (1999): "Feltarbeid og redselen for nærhet". *Dugnad*. Oslo: Novus forlag, s. 39-61.

Polkinghorne, John (1990): *Den samme verden; fysikkens og religionens verdensbillede*. København: Munksgaard.

Rieti, Barbara (1991): *Strange Terrain*. Canada: Institute of Social and Economic Research.

Rørbye, Birgitte (1978): Folketroen som begrep og forskningsfelt. *Norveg* 21

Selberg, Torunn (1995): "Folkloristikk; fortellinger om folkekulturen". *Tradisjon* nr 25

Selberg, Torunn (2000): *Å ta overtro på alvor*, <http://www.hanko.uio.no/planses/TorunnSelberg.html>
[Lesedato 08.11.2004]

Skepsis; <http://www.skepsis.no> [Lesedato 02.02.2005]

Skjelbred, Ann Helen (1991): Folklorens betydning. *Tradisjon* 21

Skjelbred, Ann Helen (1995): "Troens grenser". *Tradisjon* nr 25

Stattin, Jochum (1991): *Det farliga Livet: om avund, rädsla, rykten och fördomar*. Stockholm: Författarna och Bokförlaget Natur och Kultur.

Vasenkari, Maria (1999): "A dialogical notion of field research". *ARV. Nordic Yearbook of Folklore*. (Red.) Ulrika Wolf-Knuts. Sverige: The Royal Gustavus adolphus Academy, s. 51-72

Vindegg, Guri (1998): "Gale Symptomer". *Filologen*. nr 1/98

Wittgenstein, Ludwig (1958): *Philosophical investigations (Philosophische Untersuchungen)*. Oxford: Blackwell, 2nd ed.

Zappa, Frank (1968): "Mother people", lyrics. Album: *We're only in it for the money*.

Sammendrag

Jeg har samlet et materiale bestående av samtaler med ti personer som forteller om uforklarlige opplevelser. Hovedfortellingene, som er utgangspunkt for samtalene, handler om spøkelser, men motiver som blodstopping, forvarsler og sanndrømthet presenteres underveis. En tendens til å ville problematisere opplevelsen på bakgrunn av vårt fysikalske verdensbilde er også gjennomgående for de fleste av informantene. Spøkelsesfortellingene handler kanskje mer om et behov for virkelighetsproblematisering enn om en aktiv spøkelsestradisjon?

I tråd med Lauri Honkos memoratforskning påpeker spøkelsesfolklorist og viseforsker Velle Espeland hvordan overnaturlige opplevelser tolkes først i etterkant av det inntrufne, gjerne underveis i fortellingsprosessen, med lytterne som potensielle medtolkere. Det er med kreativiteten som redskap vi setter våre erfaringer, overnaturlige og andre, inn i en meningsfull kontekst og gjør dem til fortellinger vi kan forholde oss til ved flere anledninger. Hvor slutter fortellingen og hvor begynner virkeligheten? Denne hovedoppgaven har hatt til hensikt å undersøke om 'folketro' er et begrep som fortsatt lar seg anvende på opplevelsesfortellinger av den typen folkloristen kaller memorater. I likhet med 'overtro' er 'folketro' et negasjonsprodukt, benyttet av statlige (kirkelige og akademiske) instanser for å identifisere forestillinger som avviker fra deres egne. Med et negasjonsfundert begrep som verktøy blir det lett å la enhver ikke-institusjonalisert erfaringsformidling bli gjenstand for folkloristens oppmerksomhet. Er så enhver slik erfaringsformidling berettiget å kalles folketro? Hvordan må vi i så fall forstå et slikt begrep?

Folkloristiske begrepers virkelighetsdevaluerende karakter og religionsimperialistiske fundament har vært gjenstand for et omfattende faglig oppgjør, men uten noen annen løsning enn en faglig tabubeleggelse av trosaspektet ved de fortellinger som formidler en annen virkelighetsforståelse enn den fysikalske. Av redsel for å uttale seg bastant eller arrogant om fenomener vitenskapen mangler metoder for å undersøke, ønsker kulturforskeren å opptre med respekt for de som *har* tradisjoner for å forholde seg til "det uforklarlige". Det betyr ikke at kulturviteren ikke kan forske på *tradisjonene*, med sin egen virkelighetsforståelse; sine egne vitenskapelige forestillinger, som base. Humanistiske fags streben etter verdinøytrale begreper går i mot hermeneutikkens kav til den gode dialog om å være forhandlingsbasert, slik finnen Maria Vasenkari, med henvisning til Hans Georg Gadamer, poengterer. Dialogens deltagere og deres respektive fordommer må nødvendigvis speiles i det språk som anvendes, både underveis og etter intervjuene, i analysen av et materiale basert på feltarbeid.

I behandlingen av materialet strekker jeg meg utover den tradisjonelle kulturfaglige forståelsen av 'tro' som en type *religiøs* erfaring eller praksis. Folketrobegrepet kan slik knyttes an til et erfaringsrammeverk som mer eller mindre bevisst, mer eller mindre problematisk, løper parallelt

med og delvis overlapper, det rasjonelle, kognitive. Slik den kjetterianklagde mølleren Menocchio i Carlo Ginzburgs ”Osten och Maskarna” visste at han stilte seg utenfor kirkens virkelighetsforståelse med sine funderinger, er i dag den som hevder å ha opplevd et spøkelse fullstendig klar over at han stiller seg i opposisjon til et verdensbilde basert på fysikkens lover. Om begrepet folketro fortsatt skal kunne anvendes, blir det *på et epistemologisk plan* nødvendig å akseptere dets trosfundament; dets funksjon som forvaltende et vell av mulige forklaringer, både på forhold andre virkelighetsdefinerende institusjoner forklarer, og forhold de mangler metoder eller vilje til å forklare. Som negasjonsprodukt, låst til en utelukkende kulturelt og religiøst betinget trosforståelse, kommer begrepet til kort for den erfaringsanarkistiske virkelighetsforståelse ethvert menneske benytter seg av i det daglige.